PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

TRENUTAK JUGOSLAVENSKOG SOCIJALIZMA (III) — pišu: M. Marković, A. Krešić, D. Žubrinić, B. Gojković, M. Mirić ▲ PORTRETI I SITUACIJE — J. M. Palmier: Živi Goldmann ▲ MISAO I ZBILJA — P. Vranicki, G. Petrović ▲ DISKUSIJA — A. Žvan ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — pišu: N. Miščević, Bl. Despot, N. Potkovac ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — B. Kalin, Š. Bahtijarević, N. Skledar, Ž. Šporer ▲ ODJECI — J. M. Palmier o Korčulanskoj ljetnoj školi ▲ BIBLIOGRAFIJA — Knjige jugoslavenskih filozofa objavljene na stranim jezicima izvan Jugoslavije ▲ SADRŽAJ VIII GODIŠTA

ŽIVI GOLDMANN

6 · 1971

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAN KANGRGA, IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Glavni i odgovorni urednici:

GAJO PETROVIĆ i RUDI SUPEK

Sekretar redakcije:

BRANKO DESPOT

Tehnički urednik:

MIROSLAV JILEK

Članovi redakcijskog savjeta:

KOSTAS AXELOS (Pariz), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Rim), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO ČVJETIČANIN (Zagreb), MLADEN ĆALDAROVIĆ (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), † LUCIEN GOLDMANN (Pariz), ANDRÉ GORZ (Pariz), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Beč), AGNES HELLER (Budimpešta), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Varšava), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Prag), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), HENRI LEFEBVRE (Pariz), † GEORG LUKÁCS (Budimpešta), SERGE MALLET (Pariz), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budimpešta), KURT WOLFF (Newton), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Izdavač:

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO, ZAGREB

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigovežnica »Joža Rožankoviće, Sisak, telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 23, telefon 440-449. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korica: Irislav Meštrović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, NOVEMBAR — DECEMBAR 1971. GODINA VIII — BROJ 6

TRENUTAK JUGOSLAVENSKOG SOCIJALIZMA (III)

Mihailo Marković / Struktura moći u jugoslovenskom društvu i dilema revolucionarne inteligencije . . 811
Andrija Krešić / Proizvodni princip samouprave . . . 827
Dušan Žubrinić / Organizacija i hijerarhija 835
Boro Gojković / Valorizacija naše situacije 843
Milan Mirić / Feljton o sadašnjem trenutku socijalizma 851

PORTRETI I SITUACIJE

Jean-Michel Palmier / Živi Goldmann . 867

MISAO I ZBILJA

Predrag Vranicki / Moral i historija . . . 917
Gajo Petrović / Kultura između elite i masa . 927

DISKUSIJA

Antun Žvan / Etatistički paternalizam ili samoupravljanje 939

PRIKAZI I BILJEŠKE

Nenad Miščević / Filozofijsko promišljanje politike . 949
Blaženka Despot / Sociologija između teorije i empirije . 952
Nenad Miščević / Filozofija na raskrižju 954
Vesna Potkovac / Prilog filozofiji čovjeka . . . 958

FILOZOFSKI ŽIVOT

Boris Kalin / Savjetovanje o nastavi filozofije 961
Štefica Bahtijarević / Međunarodni kongres sociologije religije . 966
Nikola Skledar / Filozofski simpozij u Zwettlu 967
Željka Šporer / Internacionalni sastanak sociologa porodice . . 968

ODJECI

Jean-Michel Palmier / Na skupu u Korčuli: Utopija i marksistička misao 971

BIBLIOGRAFIJA

Knjige jugoslavenskih filozofa objavljene na stranim jezicima izvan Jugoslavije 973

DODATAK

Sadržaj VIII godišta (1971) . 977

Prilozi koje donosimo u ovom broju prihvaćeni su za objavljivanje u oktobru i u prvoj polovini novembra 1971. Redakcija broja zaključena je 22. novembra 1971.

STRUKTURA MOĆI U JUGOSLOVENSKOM DRUŠTVU I DILEMA REVOLUCIONARNE INTELIGENCIJE

Mihailo Marković

Beograd

1.

Poslednjih godina provođena je u jugoslovenskom društvu jedna politika koja je po cenu svesnog žrtvovanja nekih socijalističkih tekovina obećavala brži razvoj i više slobode.

Cena koja je za nju plaćena ogromna je.

Da ne bismo ostali »jednaki u siromaštvu« stvorene su mogućnosti da neki ostanu siromašni a da se drugi preko noći obogate. Na scenu je stupio kapital, praćen jednom neverovatnom amnezijom: zaboravilo se da kapital nije samo suma novaca i dobara već i »društveni odnos«. Dakle u onoj meri u kojoj je prodirao ovaj društveni odnos on je stvarao na jednoj strani privatnu svojinu (individualnu ili grupnu) a na drugoj strani otuđeni, najamni rad (makar i obavijen velom samoupravnosti).

Da bismo povećali produktivnost rada jednog dela radničke klase isključili smo iz produkcionog procesa drugi deo. Ista ona politika koja je počela kritikom klasičnih socijalističkih shvatanja o neopravdanosti žrtvovanja sadašnje generacije za buduće, završila se žrtvovanjem jednog dela sadašnje generacije za drugi deo. Oko 400.000 nezaposlenih radnika u zemlji i oko milion u inostranstvu previsoka su cena za bilo koji ekonomski cilj.

Da bismo se oslobodili »administrativnog«, »etatističkog« planiranja u praksi smo gotovo sasvim anulirali bilo kakvo dugoročno usmeravanje i koordiniranje, pogotovo u okviru društva kao celine.

Da bismo izbegli moguće zloupotrebe preterane zaštite slabih i nerazvijenih pošli smo putem progresivnog ukidanja ili reduciranja niza već ostvarenih socijalističkih tekovina (tzv. »socijale«) u oblasti socijalnog osiguranja, životnog standarda, obrazovanja i kulture za mase.

Da bismo se oslobodili primitivizma i provincijalizma proklamovali smo »otvaranje prema svetu« koje je sobom donelo izvesne dragocene slobode, dotle nepoznate u socijalističkom svetu Ali pritom se zaboravilo da apsolutno otvaranje znači apsolutno predavanje na milost i nemilost moćnima, i da čak i najrazvijenije i najotvorenije zemlje sveta nikad nisu propuštale da valjano zaštite svoju privredu i svoju kulturu od prodora izrazito neželjenog. Nama se međutim desilo i dešava da nam i neka najbolja preduzeća jedva izdržavaju neravno takmičenje sa svetskim gigantima, da politika uvoza doživi potpuni slom, da poplava malograđanske masovne kulture, zajedno s odgovarajućim imitacijama u zemlji postane najmoćniji činilac formiranja idejnog horizonta i ukusa najmlađe generacije.

Najzad, sastavni deo politike »reforme« šezdesetih godina bila je svojevrsno »demontiranje« federacije. Ali umesto da etatizam bude zamenjen integralnim oblicima samoupravljanja on se jednostavno preselio u republike. Ukoliko je slabljenje savezne države omogućilo uklanjanje nekih zaostalih oblika nacionalne neravnopravnosti, ukoliko ono ubuduće sprečava koncentraciju neograničene moći u bilo kojem saveznom centru i otvara neke nove mogućnosti daljeg kretanja ka socijalizmu bar u nekim republikama — taj proces sam po sebi nije bez istorijski progresivnih elemenata. Ali okolnost da se republike pretvaraju u suverene nacionalne države uz mestimičnu zaglušnu buku nacionalnih bubnjeva i manijakalne napore za stvaranjem jedinstvenih nacionalnih frontova — dovodi u pitanje ne samo opstanak jugoslovenske zajednice već i opstanak bilo kakve marksističke orijentacije. Ma šta se fraziralo o jedinstvu nacionalnog i klasnog, nacionalni pokret se ne pravi na osnovu marksističkih teza o klasnim suprotnostima u okviru svake nacije i o međunarodnoj solidarnosti svih radnika. Potrebno je da prvo marksističke ideje odu na bunjište da bi sa tog bunjišta izrasla biljka koja se zove nacionalizam.

Ako je to cena politike »reforme« što su njeni rezultati?

Da li je ona zaista donela više slobode? Izvesne tekovine građanskog liberalizma ona je pružila: veću slobodu govora, religiozne propagande, putovanja, trgovanja, bogaćenja, otvaranja deviznih računa, zabave, pornografije itd. Ali o istinskoj političkoj demokratizaciji od 1963. naovamo ne može se govoriti. Struk ture profesionalne politike ostale su nepromenjene i još više su se učvrstile. Radnika u skupštinama društveno-političkih zajednica ima sve manje. U opštinskim skupštinama na teritoriji Jugoslavije bilo je radnika odbornika 1958. — 13%, 1963. — 15%, 1970. — 13%. U svim republičkim skupštinama radnika poslanika je bilo 1958. — 9%, 1963. — 7%, 1970. — 1%. U Saveznoj skupštini radnika poslanika je bilo 1958. — 8%, 1963. — 6%, 1970. — 1%.[1] Nakon 1968. donet je izrazito nedemokratski zakon koji

1) Vidi: Neca Jovanov: Konflikti i samoupravljanje, **Teorija in praksa.** No. 10, 1971.

omogućuje zabranu svake publikacije koja »uznemiruje građane«. Na osnovu tog zakona sistematski se guši progresivna štampa, naročito omladinski i studentski listovi. U odnosu na 1966. godinu u kojoj su još bile moguće javne političke demonstracije i manifestacije bar u nekim jugoslovenskim gradovima, nalazimo se pet godina kasnije u nesumnjivom nazadovanju.

Naročito je ozbiljna tendencija stagnacije radničkog samoupravljanja i pogoršanje socijalnog sastava njegovih organa. Tako je u svim radničkim savetima u Jugoslaviji 1960. godine bilo 76,2% radnika, 1965. — 73,8%, 1968. — 70,5%, a 1970. — 67,5% (od čega svega 55% stvarnih radnika — neposrednih proizvođača). U upravnim odborima 1960. godine je bilo 67,2% radnika, 1965. — 61,9%, 1968. — 55,3%, 1970. — 44,2% (od čega svega 32% neposrednih proizvođača).[2] Za to vreme broj rukovodilaca, stručnjaka i administrativnih službenika iz godine u godinu raste. Nije nimalo jasno da li će i kako će ova vrlo nepovoljna tendencija biti zaustavljena.

Moglo bi se tvrditi da su sva ova teška odstupanja od socijalističkog kursa razvoja našeg društva bila neophodna da bismo se brže oslobodili zaostalosti, i postigli višu stopu privrednog rasta. Nažalost, istina je (1) da smo se u celoj dekadi 1960—70. srazmerno *sporije* razvijali nego 1950—60. i (2) da je stopa našeg ekonomskog rasta 1964—70. godine (4,4%) bila niža od srednje svetske stope (koja je u tom periodu iznosila 4,9%).[3] Nekoliko zemalja u našem susedstvu su ostvarile veću stopu rasta od nas. Nacionalni dohodak Bugarske u periodu 1964—1968. povećao se za 32,3%, Rumunije za 32%, Grčke za 40%, Turske za 45%, Španije za 52%. Naša zemlja je u tom periodu zabeležila porast od 7,8 na 9,7 milijardi dolara, odnosno 24% rasta. Glavne teškoće su došle posle toga.

Ako jedna politika u ime bržeg razvoja toleriše masovnu nezaposlenost, nepodnošljive socijalne razlike, rastuće strukturalne disproporcije, masovni prodor građanske ideologije i nacionalističkog partikularizma, a ona na kraju ne uspe da ostvari ni prosečnu svetsku stopu rasta — onda je krajnje vreme da se kaže da je ta politika doživela slom i da je treba radikalno menjati.

Ali pritom se javlja pitanje: na kojoj društvenoj osnovi se formirala ta politika i da li postoje društvene snage koje bi je mogle radikalno promeniti. Drugim rečima, pitanje je da li je loša politika privremeno preovladala u jednom valjanom sistemu ili je sam sistem suštinski ograničen i nemoćan da bez vrlo značajnih promena oblikuje progresivniju politiku? Ovakvo pitanje nas vodi ispitivanju klasne strukture našeg društva.

---

2) Ibid.

3) Branko Horvat, **Analiza privredne situacije i predlog programa za akciju**, Beograd, 1970, str. 472.

Analiza strukture moći u procesu upravljanja jedan je od najadekvatnijih pristupa proučavanju klasne strukture jednog društva, naročito kad su u pitanju post-kapitalistička društva kao što je naše. Ona je ključ za objašnjenje stvarne prirode društvenih odnosa, stvarne prirode društvenih sukoba. Ona je ključ za razumevanje naše današnje i sutrašnje istorije.

Kriterijumi pripadnosti pojedinim društvenim klasama koji su imali punu naučnu vrednost u analizi kapitalističkog društva postaju nedovoljno jasni i mogu čak poslužiti kao sredstvo ideološke mistifikacije kad se primene na društvo u kome su ukinute institucije privatne svojine na sredstva za proizvodnju i kapitalističkog profita, ali nisu uklonjeni drugi izvori društvene nejednakosti.

Tako na primer, ako naše građane podelimo u klase prema tome da li poseduju sredstva za proizvodnju, prenoseći pritom pojam posedovanja iz teorije kapitalizma dobićemo na jednoj strani grupu *vlasnika*, koja će uključivati i seljake i zanatlije koji jedva sastavljaju kraj s krajem, a na drugoj strani ćemo imati *radne ljude* u koje će spadati i oni koji celom jugoslovenskom privredom raspolažu kao privatnom svojinom iako je direktno ne poseduju.

Do sličnih rezultata bismo došli i ako bismo klasifikaciju izveli polazeći od toga da li dohodak pojedinih grupa potiče od najamnine, profita ili zemljišne rente. Pošto je profit ukinut, pa prema tome i najamnina, izgledalo bi da se društvo sastoji iz dve klase: radnika (ili radnih ljudi, uključujući ceo tehnokratski sloj) i seljaka (uključujući seosku sirotinju). Takav postupak je primenjen — u ideologiji staljinizma, i on odlično služi da se pseudomarksističkom frazeologijom prikriju stvarne klasne razlike i stvarna priroda društvenih sukoba.

Novi društveni odnosi zahtevaju novi pojmovni aparat odnosno promene u značenjima starih termina. U našem društvu postoji jedan odnos prema sredstvima za proizvodnju koji formalno-pravno nije vlasništvo ali ima neke bitne karakteristike vlasništva. Pojedinci koji se nalaze u vrhovima političkog aparata ili na čelu radnih organizacija imaju često moć raspolaganja sredstvima za proizvodnju koja ne zaostaje za onom koju obično imaju vlasnici. Ona čak može biti veća i bezobzirnija jer ne mora biti ograničena brigom za budućnost i normama kapitalističke racionalnosti. Doduše, po našem Ustavu i zakonima pravo raspolaganja ne povlači sobom pravo otuđivanja i preprodavanja. Međutim, u praksi naši pseudovlasnici sve više prisvajaju sebi i to pravo. Jadrolinija već godinama prodaje brodove koji su njena osnovna sredstva za proizvodnju. Neke radne zadruge prodaju zemlju. U »Večernjim novostima« od 7. oktobra 1971. godine pod naslovom »PRODATO 120 RADNIKA ZA 25 MILIONA« mogli smo pročitati kako je Radnički savet Zavoda za izradu novčanica odlučio da proda ceo svoj pogon za proizvodnju alumi-

nijumskih folija »Energoinvestu« iz Prokuplja. Novine su ovu odluku eufemistički nazvale »neobičnom« i to više zbog činjenice da ovaj ceo pogon mora da se seli u drugi grad nego zbog toga što je u pitanju preprodaja društvene svojine.[4] No, koliko je i sam pojam društvene svojine postao mutan vidi se i iz toga što na račun društvene privrede pojedini predstavnici naroda prave milijardske dugove, opterećujući generacije koje dolaze, ne obaveštavajući o tome narod, pa čak ni ostale narodne predstavnike.

Ako se može suvereno raspolagati sredstvima za proizvodnju iako su ona u principu podruštvljena, prirodno je da će se u raznim oblicima i prisvajati višak rada proizvođača iako je profit ukinut, iako je princip nagrađivanja prema radu bitni element zvanične ideologije.

U građanskom društvu politička moć buržoazije zasnivala se na njenoj ekonomskoj moći, u post-kapitalističkom društvu došlo je do inverzije: ekonomska moć tehno-birokratskog sloja, stepen njegove kontrole nad sredstvima za proizvodnju i njegovog prisvajanja viška vrednosti u formi privilegija uslovljen je njegovom političkom moći, njegovim uticajem u procesu društvenog odlučivanja.

Prema tome analiza distribucije moći u našem društvu najadekvatniji je put proučavanju njegove strukture.

3

Izvori moći u jugoslovenskom društvu su brojni i međusobno isprepleteni, mada nejednaki po značaju.

Mogli bismo navesti sledeće:

(1) obavljanje upravljačkih funkcija: političkih, tehničkih i samoupravnih,

(2) posedovanje sredstava za proizvodnju, posedovanje ličnog bogatstva,

(3) znanje: naučno, tehničko-operativno, znanje interesa i potreba pojedinih društvenih grupa, raspolaganje poverljivim informacijama o društvu i njegovim istaknutim ličnostima,

(4) lične veze, razmena ličnih usluga,

(5) obavljanje delatnosti neophodnih za društvo koje zahtevaju izuzetne kvalifikacije i koje su od ključnog značaja za mnoge druge delatnosti ili za politiku zemlje u celini,

(6) izvesne prirodne osobine ličnosti: izuzetna snaga, sposobnost mogućeg uticaja na mase (karizma).

Najveći deo ovih izvora moći možemo zanemariti. Tako na primer u našoj zemlji znanje samo po sebi ne obezbeđuje nikakvu moć. Kod nas se može upravljati i bez previše znanja, i bez

---

4) Posle javne kritike Ustavni sud Srbije je 10. novembra obustavio izvršenje ove odluke a Radnički savet je povukao svoju odluku.

nekih izuzetnih kvalifikacija. Lične veze i razmena usluga igraju kod nas važnu ulogu ali postaju društveno značajne tek u vezi s drugim izvorima moći: s obavljanjem funkcija i bogatstvom. Najzad, prirodne osobine ličnosti pre objašnjavaju kako su izvesni pojedinci unutar jednog društvenog sloja postali moćni nego što nam objašnjavaju moć čitavih slojeva.

Prvi najvažniji izvor moći je obavljanje upravljačkih funkcija. To u prvom redu važi za vodeće političke funkcije u Savezu komunista i u državnom aparatu, na nivou federacije i republika. Sve najavljene reforme i reorganizacije SK, svi projekti prema kojima je trebalo da se SK preobrazi u organizaciju za političko vaspitanje i izgrađivanje političke svesti doveli su samo do toga da se prevaziđe neposredno tutorstvo nad organima samoupravljanja, neposredna kontrola nad kulturnim i ekonomskim životom u zemlji. Međutim, temeljno odlučivanje o sistemu, o njegovim promenama, o ključnim pitanjima tekuće politike, i, naročito, celokupna kadrovska politika ostali su i dalje u rukama partijskog vrha van sfere mogućnosti uticaja partijskog članstva i ostalog naroda. Posebno veliku moć dobijaju oni pojedinci iz partijskog vrha koji kontrolišu institucije fizičke sile koje služe ne samo odbrani od stranog neprijatelja već isto tako mogu poslužiti u represivne svrhe.

Postoji znatna razlika u metodu korišćenja društvene moći kod nas i u društvima sovjetskog tipa. Naša birokratija vlada na znatno elastičniji i liberalniji način, ona izbegava primenu brutalne sile i najprimitivnijih oblika ideološke indoktrinacije, ona primenjuje daleko rafiniraniji metod nagrađivanja i kažnjavanja u najrazličitijim oblicima. Na taj način se dobija utisak da su oni kojima se upravlja slobodni. Oni ne dobijaju nagrade i direktive unapred, *a priori*, pre delanja, već su odgovorni *a posteriori* nakon delanja. Time se dobija na inicijativi ali je vrlo često posledica dugotrajno oklevanje i laviranje u situaciji koja zahteva hitnu akciju. Društvu kao celini nedostaje kreativno, energično, adekvatno, demokratsko donošenje osnovnih odluka i dobija se utisak da je ono u celini slabo organizovano. S druge strane pasivno prisustvo birokratije kao umornog sporog dremljivog džina koji mora biti pitan o svakoj inicijativi na nivou republika i federacije i čiji odgovori su često negativni ili se ne mogu dobiti onda kada su najneophodniji — koči neke prirodne procese ekonomskog i kulturnog samo-organizovanja i samo-regulacije. Izrazit primer je način na koji republičke birokratije sputavaju i onemogućavaju mnoge inicijative inter-republičke ekonomske integracije i saradnje.

U piramidi upravljačkih funkcija posebno značajno mesto ima tehnostruktura u državnom aparatu i privredi: razni eksperti, direktori, administratori, finansijeri, izvršioci. Tehnokratske tendencije ovog sloja ne idu tako daleko da bi on poželeo da potpuno zameni nekompetentnu političku birokratiju. On dobro zna da je u veštini političke igre nedorastao, a svestan je i toga da je za funkcije koje obavlja i sam dobrim delom nedovoljno

kompetentan. Njegova je ambicija da deli vlast s političkim aparatom, da postepeno prodre u njega, da u njemu postigne dominantnu poziciju zahvaljujući svom tehničkom znanju. U tome on uspeva samo delimično. Dok s jedne strane sve veći broj direktora i stručnjaka dospeva u vrhunske političke strukture, s druge strane se izvestan broj rotiranih političkih funkcionera smešta na vodeće pozicije u privredi. Međutim, najefikasnije oružje političke birokratije protiv tehnostrukture je sama priroda sistema. Tehnostruktura dolazi u toliko više do izražaja ukoliko je sistem iznutra racionalizovan i stabilan, ukoliko se odluke u sistemu donose na osnovu utvrđenih principa i normi, ukoliko u sistemu postoji visok stepen predvidljivosti operacija u određenim uslovima. Naš sistem je nestabilan, promene se u njega unose stalno i na nepredvidljiv način. On ima svoje principe ali se oni nedovoljno primenjuju, on ima svoje zakone ali se oni često ne sprovode u život, on ima svoje programe ali se oni ostvaruju kampanjski i sa ogromnim odstupanjima, on ima minimum moralnih normi ali one važe za običan narod, ne i za politički vrh. Politika se ne formira i ne sprovodi na osnovu principa, zakona, dugoročnih programa i moralnih načela već na osnovu dogovaranja i sporazumevanja na samom vrhu piramide moći, koja ima izrazito pragmatički karakter, i čiji ishod u najvećoj meri zavisi od odnosa snaga a ne od snage argumenata. Razume se da je jedino principijelno rešenje ono koje je sa više strana i bilo predlagano ali nije usvojeno: da se širokim društvenim dogovorom odredi koje funkcije i koje vrste odluka će biti u kompetenciji centralnih, federalnih institucija (pre svega Savezne skupštine) pa onda prepustiti tim institucijama da uobičajenim demokratskim postupkom donose odluke koje će biti obavezne za sve. Takozvano »samoupravno« dogovaranje o svim odlukama ustvari je dogovaranje nekolicine vođa i ima izrazito oligarhijski karakter. Razume se ono je bolje od lične diktature fašističkog ili staljinističkog tipa. Ali, ono omogućuje ucenu, ultimatum, maltretiranje većine od strane manjine, nepodnošljivu sporost u rešavanju bitnih pitanja i uveliko je iracionalnog karaktera. To su najteži mogući uslovi za tehnostrukturu: u njima ona mora stalno da osluškuje, da čeka, da se na brzinu prilagođava, »prestrukturira«, »prestrojava u hodu« itd. Kolikogod tehnološka racionalnost bila sama po sebi nezadovoljavajuća, u ovim uslovima smo i od nje daleko.

4

Sledeći značajan izvor moći jesu ili bi trebalo da budu funkcije u organima samoupravljanja. U razvijenom socijalističkom društvu ove funkcije treba da budu izraz narodnog suvereniteta i izvor vrhovne društvene moći.

Takvu moć bi organi samoupravljanja mogli imati pod sledećim uslovima:

(1) Samoupravljanje bi moralo postojati na svim nivoima društvene organizacije: u radnim organizacijama, u lokalnim zajednicama, u krupnim regionalnim i granskim zajednicama, najzad na nivou republika i federacije. Na taj način bi donošenje osnovnih odluka, projektovanje dugoročne politike i kontrola njene realizacije i na mikro- i na makro-nivou društva bilo u rukama izabranih predstavnika radničke klase i celog društva.

(2) Da bi izabrani članovi organa samoupravljanja u toku svog mandata zaista izražavali opštu volju svojih birača nije dovoljno samo da oni budu izabrani na adekvatan, demokratski način, da se redovno rotiraju, da budu odgovorni svojim biračima i u svako doba smenljivi. Potrebno je da postoji snažno i slobodno javno mnjenje, a to znači: intenzivan politički život bez autoritarne podređenosti i manipulacije, nesmetano cirkulisanje ideja, sloboda javne kritike, nezavisna sredstva masovne komukacije. U zemlji u kojoj je pobedila socijalistička revolucija mora se pretpostaviti da će socijalističke ideje u otvorenoj borbi mišljenja bez obzira na otpor neprijatelja i upravo savlađujući taj otpor argumentima, imati najviše izgleda da dobiju masovnu podršku.

(3) U procesu konkretnog odlučivanja i formiranja politike organi samoupravljanja moraju biti autonomni u odnosu na postojeće političke organizacije. Te organizacije će nesumnjivo uticati na proces samoupravljanja svojom odlučujućom ulogom u artikulisanju društvene svesti, u utvrđivanju opšte-društvenih dugoročnih programa i određivanju osnovnih političkih kriterija odlučivanja. Međutim, one ne smeju imati monopol političke moći i preuzimati ulogu više sile u odnosu na organe samoupravljanja.

(4) Radnički saveti i svi drugi organi samoupravljanja (uključujući i one koji tek treba da budu formirani na nivou republika i federacije) morali bi imati sopstvenu informativnu i analitičku službu da bi mogli imati sopstveni uvid u situaciju, nezavisan od procene uprave, da bi mogli imati sopstveni objektivni i kritički sud o stanju realizacije ranije usvojenih programa.

(5) Uprava (izvršni organi, administracija) mora biti u punoj meri podređena odgovarajućem organu samoupravljanja. U njenim rukama treba da bude priprema osnovnih odluka i njihova operativna realizacija. To su izvanredno značajne faze procesa odlučivanja i pružaju znatne mogućnosti manipulacije onima koji treba da donesu odluke. Te mogućnosti biće efektivno ograničene jedino ako se obezbedi da priprema odluka bude analiza različitih *alternativa*, ako donošenje odluka bude uvek *izbor* među alternativama, i ako samoupravni organ koji donosi odluke ima svoju sopstvenu nezavisnu službu kontrole izvršenja.

Ovi uslovi uglavnom nisu ispunjeni u našem sistemu samoupravljanja. Na nivou republike i federacije postoje samo rudimentarni elementi samoupravnosti — u skupštinama a i oni stagniraju već godinama. Savezna skupština najnovijim ustavnim promenama gubi veliki deo svog značaja, a republičke skup-

štine se konstituišu kao elementi nacionalne državnosti. Razume se, princip državnosti je potpuno suprotan principu samouprav ljanja: afirmacija jednog znači negaciju drugog. Samoupravljanje se može dalje razvijati upravo u onoj meri u kojoj država odumire.

Pošto država ne odumire nego jača, radnički saveti i drugi organi samoupravljanja na nivou društvene mikro-strukture nisu u situaciji da se vertikalno povezuju i oslanjaju na mrežu samoupravnih tela sve do društvenog vrha već se nalaze pod pritiskom državne uprave i u velikoj zavisnosti od načina na koji ova funkcioniše. Brojnim zakonskim propisima državni aparat joj ograničava okvire u kojima može legitimno donositi odluke, a instumentima ekonomske i druge politike stalno menja uslove privređivanja i otežava svako dugoročno racionalno usmeravanje. Samim tim otežavanjem i anuliranjem planiranja najveći deo odlučivanja u radnoj organizaciji dobija operativni karakter i prelazi u kompetenciju uprave (dakle, tehnostrukture). Pozicija uprave je još više pojačana time što je celokupna stručna i analitička služba u njenim rukama i što ona materijale za radnički savet nikada ne priprema u formi alternativa već u ob liku koji savetu ne ostavlja nikakve mogućnosti izbora. Pošto u raznim organizacijama najčešće nema intenzivnog političkog života, i razvijenog javnog mnjenja, a sredstva za informacije — ako postoje — takođe su u rukama uprave ne retko dolazi do otuđivanja i samog radničkog saveta od radnika čiju opštu volju treba da izražava. To se naročito lako dešava ukoliko se pojavi spoljašnji pritisak političkih foruma ili ukoliko u samom preduzeću vrh tehnostrukture i vrhovi političkih organizacija (SKJ, sindikata itd.) formiraju neformalnu oligarhijsku elitu.

Iz svega ovog sledi da je društvena moć predstavnika radničke klase vrlo ograničena i da je samoupravljanje u našoj zemlji u ozbiljnoj krizi — i to krizi stagnacije a ne krizi rasta. Jasno je da se u federaciji kao celini u postojećim uslovima sistem ne može bitno promeniti. Svaka republika ponaosob dobija sada šansu da u svojim okvirima učini dalje korake u razvoju samoupravljanja — i to je najpozitivnija strana sadašnjih ustavnih promena. Ukoliko se ti koraci ne učine od samoupravljanja bi uskoro mogla ostati još samo ideološka fikcija.

5

Drugi, značajan izvor društvene moći u svim klasnim društvima pa u izvesnoj meri i u našem je *privatna svojina* i to ne samo kao direktno posedovanje materijalnih dobara već u širem Marxovom smislu kao odnos prema svetu koji karakteriše težnja da se *ima* umesto da se *bude*.

Posedovanje sredstava za proizvodnju ograničeno je u našem društvu na minimum. Međutim, nije ograničeno bogatstvo koje

se može nagomilati najrazličitijim legalnim i ilegalnim putevima. Ovo rastuće bogatstvo jednog društvenog sloja kod nas koji se može okarakterisati kao *sitna buržoazija* koristi se za plaćanje najrazličitijih usluga, za podmićivanje, kupovanje uticaja, formiranje potražnje na tržištu, nametanje ukusa i mentaliteta čoveka-potrošača, formiranje izrazito malograđanske pseudokulture, forsiranje izrazito malograđanske političke ideologije — nacionalizma.

Moć koju daje bogatstvo a koju u našem društvu sve više osvaja ovaj sitno-buržoaski sloj daleko je veća nego što bi to na prvi pogled moglo da izgleda jer smo izloženi strahovitom pritisku buržoaskih ideja i najrazličitijih oblika buržoaske kulture a u samom našem društvu građanska ideologija i kultura nikad nisu bili odlučno prevladani u sferi morala, umetnosti, javnih informacija i stila svakodnevnog života. Moć sitne buržoazije u tome je što ona oživljava društvene snage koje nisu ni bile sasvim dotučene, što ona pritom nalazi moćne saveznike ne samo u još uvek vitalnom okolnom građanskom svetu prema kome smo pomalo lakomisleno širom otvorili granice nego i u samoj birokratiji koja je brzo i sama počela da se bogati i koja je izlaz iz sopstvenih teškoća najpre počela da traži u sferi ekonomike — u građanskom liberalizmu, a zatim u sferi politike u nacionalizmu. Mnoge stvari su nakon revolucije išle na ruku sitnoj buržoaziji. Jedan bitni unutrašnji faktor bila je okolnost — da je pobedonosna revolucionarna avangarda, kao u Francuskoj u doba restauracije usvojila mnoge elemente stila života svrgnute klase, uključujući bogati dekor, nepotrebni sjaj i luksuz, tipične građanske status-simbole i rituale, gomilanje skupih predmeta, izdvajanje od plebsa u svoje posebne ekskluzivne klubove, letovališta i lovišta. Da bi bio opravdan ovakav stil života trebalo je proširiti njegovu materijalnu bazu: dopustiti i drugima da se obogate.

Dilema pred kojom se naše društvo našlo nakon sukoba sa kominformom: staljinizam ili samoupravljanje faktički nije dosledno razrešena u prilog ovog drugog već nečeg trećeg: hibrida samoupravljanja i građanskog liberalizma koji je političkom vrhu omogućavao da u svojim rukama zadrži sve osnovne poluge moći a da se pritom ipak izvrši izvesna debirokratizacija, uvodeći radničke savete, anulirajući rigidno planiranje i prepuštajući tržištu da obavlja funkciju regulatora privrede. Sitna buržoazija je iskoristila svoju šansu. Koristeći svoje izvrsne pozicije u sredstvima javnih komunikacija, naročito u večernjoj štampi ona je počela ideološku ofanzivu najširih razmera. Ta izrazito antimarksistička restauratorska ideološka akcija još traje. Ona se zalaže za *laisser-faire* ekonomiku u vreme kad je taj princip već davno prevaziđen i na Zapadu. U stilu vlasnika fabrika iz perioda prvobitne akumulacije ona se bori protiv zaštite minimuma radničkog standarda, protiv bilo kakve politike smanjenja nezaposlenosti, protiv bilo kakve »socijale«, tj. društvenih olakšica i pomoći slabim i zaostalim. Ona se energično bo-

rila za što više raspone u dohocima, opravdavajući bogaćenje i nastajanje sve većih socijalnih razlika po principu »Što je dobro za General Motors — dobro je za Ameriku«. Od vremena socijalnih darvinista iz prošlog veka niko nije tako usrdno branio princip preživljavanja sposobnih i opravdanog propadanja slabih. Kad je u euforiji nastupanja sasvim izgubila osećanje mere, ova malograđanska stihija je počela otvoreno da se zalaže za privatne fabrike, akcionarska društva i berzu akcija. To je jedan od neposrednih povoda studentskog revolta iz 1968. koji je ovu restauratorsku kampanju bar privremeno zaustavio.

No, ona je ubrzo dobila novi impuls prenošenjem na politički teren — stvaranjem nacionalističkih pokreta. Birokratska težnja za hegemonijom i za savremenim gospodarenjem na svojoj teritoriji u okviru svoje nacionalne države našla se mestimično u savezu s malograđanskim separatizmom. Jedni pokušavaju da iskoriste druge. Bez obzira na to kakva je sudbina ovakvih saveza činjenica je da oni daju veću moć sitnoj buržoaziji nego što je i u najoptimističkijim snovima mogla očekivati pre dve decenije.

6

Ovakva distribucija društvene moći u našem društvu ukazuje na postojanje četiri osnovne međusobno suprotne društvene grupacije: to su birokratija, tehnostruktura, sitna buržoazija i radnička klasa. U odsustvu opšte prihvaćene definicije pojma klase možemo ostaviti po strani pitanje da li su to četiri klase ili nasuprot radničkoj klasi jedna protiv klasa sastavljena od tri sloja. Bitno je da se borbom ovih grupacija razvija savremena istorija naše zemlje. Seljaštvo nije tretirano kao posebna grupacija najpre zato što po svom društvenom položaju i mentalitetu pripada nižim slojevima sitne buržoazije, za razliku od poljoprivrednih radnika koji pripadaju radničkoj klasi, a zatim i zato što ona nema gotovo nikakvu moć u sadašnjoj strukturi društvene moći i što uglavnom stoji po strani odlučujućih klasnih sukoba u našem društvu.

Možda je na kraju potrebno precizirati neke razlike i ukazati na perspektive daljnjeg razvoja.

Birokratija se od tehnostrukture jasno razlikuje po tome što je osnovni monopol društvene moći koncentrisan u njenim rukama i što je njeno osnovno uporište u profesionalnom političkom aparatu. Razume se, nije svaki profesionalni političar birokrat već samo oni koji su zaista otuđeni od radničke klase i teže da konzerviraju samoupravljanje u sadašnjim rudimentarnim oblicima. Osnovna vrednost za birokratiju je održavanje vlasti i poretka.

Tehnostruktura ima u svojim rukama operativnu, tehničku moć zasnovanu na znanju i određenim veštinama. Za nju nije

bitno bogatstvo, mada ga ona može imati. Njene osnovne vrednosti su: tehnički rast, efikasnost, usavršavanje proizvodnje.

Sitna buržoazija je posednički sloj koji ne mora obavljati nikakve upravljačke funkcije i ne mora imati znanja. Njegova osnovna vrednost je bogaćenje. Intelektualci koji pripadaju sitnoj buržoaziji jasno se razlikuju od onih koji pripadaju radničkoj klasi. Prvi rade za zaradu kao cilj po sebi i teže da tu zaradu maksimiraju (analogno cilju kapitalista da maksimiraju profit). Drugi rade da bi zadovoljili istinske potrebe — svoje i drugih. Jedina im je težnja da budu nagrađeni prema radu. Sem toga karakteristično je za malograđanina da izbegava sukobe i konfrontacije i da teži harmoniji, ravnoteži, stabilizaciji. Isto tako on veoma oštro teži da se distancira od radničke klase i različitim status simbolima pokaže da pripada srednjoj klasi.

Nasuprot samoupravnom socijalizmu čiji je istorijski nosilac radnička klasa, svaka od ostale tri grupacije teži hegemoniji u jednom od izrazito antisocijalističkih sistema: kao što su staljinizam, tehnokratija i nacional-socijalizam. Teško je zamisliti da bi u društvu kao što je naše, koje je prošlo istinsku revoluciju upravo u borbi sa nacional-socijalizmom, i koje se zatim uspešno oduprlo staljinizmu, bilo koji od ovih modela mogao prevladati. Najpovoljnija šansa leži u savezu radničke klase sa svim onim snagama iz redova profesionalne politike, tehnostrukture i inteligencije koje su orijentisane antiburžoaski i antistaljinistički. Savladavanje nacionalističke stihije, izgradnja stabilnog sistema integrisane samoupravne privrede, radikalna demokratizacija upravnog političkog aparata bili bi krupni potezi na putu definitivne pobede samoupravnog socijalizma. Taj osnovni revolucionarni ideal nije bilo moguće ostvariti u federaciji kao celini. Pitanje je sad da li još postoji šansa da to postignu revolucionarne snage u pojedinim republikama.

7

Dok činimo napore da opišemo i ocenimo istorijski trenutak u kome se nalazimo moramo biti svesni jedne ogromne teškoće: mi sudimo o procesu čiji smo aktivni učesnici i u času kad postaje definitivno jasno da istorija u dogledno vreme može teći drukčijim pravcem nego što je onaj za koji smo se mi zalagali.

Teškoća je dakle dvostruka. Kad bi u pitanju bilo samo to da treba da objektivno govorimo o celini jednog procesa čiji smo istovremeno aktivni i vrlo zainteresovani činilac onda bismo s tom teškoćom bez velikih muka mogli da izađemo na kraj. Rekli bismo: naša angažovanost i ogromna zainteresovanost za ishod procesa smanjiće našu objektivnost ali to je situacija u kojoj se nalazi svaka praktički angažovana misao, to je situacija u kojoj se istinski marksist nalazi uvek. Granice postojećeg koje želimo da ukinemo biće prelomljene kroz našu misao nešto oš-

trije osenčene, nešto tamnije nego što možda jesu, vizija optimalne moguće budućnosti koju želimo da realizujemo biće u našoj projekciji svetlija nego što bi ikad stvarnost mogla biti — ali kako drukčije možemo menjati stvarnost? Priroda je svake prakse da svoj objekat unekoliko pojednostavi i definiše. Posebno je priroda društvene prakse (koja teži da mobiliše masovnu ljudsku energiju) da kontraste crnog i belog, pozitivnog i negativnog, starog i novog povlači s maksimalnom oštrinom. Nemoguće je milione ljudi povući u akciju skrupulozno objektivnim, do krajnosti iznijansiranim, suptilno artikulisanim programima; ta teškoća je poznata i nije nova.

Njoj se, međutim, od nedavno priključuje jedna nova, čak kvalitativno drukčija teškoća. Veza između revolucionarne ideje i njene realizacije gubi se u maglama budućnosti. Naše društvo je sada već toliko odstupilo od svog prvobitnog cilja da se više ne vidi jasno kuda ono zapravo ide. Po njegovoj politici, po pravcu menjanja njegove strukture više se ne može neposredno uvideti koji je to put koji od sadašnje stvarnosti vodi društvu bez klasa bez otuđenog rada i bez otuđene ekonomske i političke moći. Pred našim današnjim društvom su otvorene različite mogućnosti. Ono će verovatno jednog dana dovršiti svoju industrijalizaciju i urbanizaciju i postati društvo obilja. Njegova birokratija, ako želi da preživi na vlasti, moraće da postane prosvećenija, tolerantnija i kompetentnija, njegovi menadžeri efikasniji. Postoji realna šansa da se u okviru jedne labave konfederacije sadašnji nacionalni sukobi smire — ukoliko se ne želi raspad zajednice ili, obrnuto, intervencija »stranke reda«. Kosmet će doživeti današnji nivo Slovenije, pa će nekih pola veka od početka revolucije možda i nepismenost najzad biti eliminisana. Međutim, ne vidi se u ovom trenutku koje su to organizovane društvene snage koje će smanjiti postojeće klasne nejednakosti, ukinuti monopole moći, obezbediti vlast radničkih saveta od preduzeća do vrhova federacije, stvoriti ponovo duh bratstva i solidarnosti koji je razoren u času kad je već izgledalo da je istorijski pobedio. Stvarne tendencije kretanja su disparatne u odnosu na ovaj idealni mogući pravac daljeg razvoja. Drugim rečima postalo je neizvesno da li je društvo koje je opisao Marx još uvek *praktička* mogućnost naše generacije. Još gore: postalo je neizvesno šta naša generacija može još učiniti da jugoslovensko društvo prevaziđe sadašnje izvanredno moćne kapitalističke i etatističke strukture i realizuje model demokratskog socijalizma.

To je potpuno nova situacija. Ona revolucionarnu inteligenciju stavlja u položaj veoma angažovanog ali i nemoćnog, u krajnjoj liniji tragičnog učesnika istorije. Takozvana revolucionarna avangarda je zaboravila kuda je pošla a mi je na to stalno podsećamo. Ona neko vreme sluša dobronamerno jer mi je priznajemo i dobro smo joj došli u borbi s onima koji je ne priznaju. Mi gubimo strpljenje i postajemo oštriji — čini nam se da situacija postaje kritična i zahteva golu istinu bez i slova pošte. Drugovi, umesto da se urazume i da se ponašaju u skladu s istorij-

skom ulogom koju su preuzeli, počinju da podozrevaju da se iza naše kritike krije žudnja za vlašću. Od tog momenta pljušte udarci, veza između teorije i prakse našeg komunističkog pokreta kida se sve očiglednije. Praksa tone u puni pragmatizam politike; više ona ne uspeva da sledi nijedan svoj program niiednu rezoluciju niti »smernice«. Od tri poslednja petogodišnja plana ona ne uspeva da realizuje nijedan, obe ekonomske reforme propadaju, obe reorganizacije partije se završavaju vraćanjem koncepciji partije kao najjačeg centra političke moći, reorganizacija vrha federacije pravi puni krug i od Prezidijuma u prvim posleratnim godinama vraća se Predsedništvu četvrt veka kasnije. Za to vreme teorija biva prognata u rezervat u tišinu institutskih kabineta, malotiražnih časopisa i malobrojnih skupova čija reč neće imati pristup u javnosti. Teorija prestaje da bude anticipacija akcije i pretvara se u *memento*. Ona kaže: Seti se kuda si hteo da ideš pre tri decenije. Pa ako još uvek želiš da tamo odeš evo projekta koji smo u međuvremenu razradili: evo slike cilja, evo puta.

Naša teškoća u ovakvoj situaciji nije više samo u tome što smo angažovani i što stvarnost vidimo u oštrim kontrastima, nego i u tome što smo životno, neodstupno angažovani za jednu viziju budućnosti koja se u realnom istorijskom procesu ne ostvaruje, kojoj se sadašnjost ne približuje već se od nje iz časa u čas udaljava. Mi smo dakle u položaju da je naš sud praktički nemoćan i da sve više dobija karakteristike nesrećne svesti.

Pred nama je dakle osnovna dilema, da li uopšte govoriti ili ćutati, baviti se apstraktnom teorijskom delatnošću koju bi još samo vrlo tanke i posredne niti povezivale s mogućim društvenim angažovanjem.

Ćutanje ima tu prednost da je dostojanstveno i da nas naizgled spasava ponižavajućih kompromisa. Međutim i ćutanje je svojevrsan kompromis. Nema sumnje da bi se sve regresivne snage obradovale našem ćutanju, odnosno vraćanju čistoj, apstraktnoj teoriji. Čuvajući dostojanstvo na ovakav način u opasnosti smo da izgubimo sebe. Ćutanje nije jedini način da se bude dostojanstven, kao što, uostalom, dostojanstvo nije jedina niti najbitnija odlika bića prakse.

Treba dakle govoriti. Ali kako? Treba izabrati među sledećim alternativama:

— lament nad glupom, vulgarnom, nečovečnom sadašnjošću;

— satira;

— oštra teorijska osuda sadašnjosti bez nade da se na nju može uticati, da se ona može promeniti;

— dalje razvijanje radikalne kritičke misli za buduće generacije u nadi da će se u budućnosti opet jednom stvoriti revolucionarna situacija u kojoj će ona naći svoju primenu;

— razvijanje jedne revolucionarno-reformističke misli (na način koji Andre Gorz predlaže), koja teži da nizom modifikacija sadašnje društvo dovede do nivoa na kome realizacija radikalnog projekta opet postaje moguća.

Svaka od ovih mogućnosti ima svoje prednosti i teškoće. One se među sobom uvek ne isključuju; izbor jedne ili druge, ili više njih istovremeno, zavisiće, pored ostalog i od temperamenta i od vrste sposobnosti pojedinaca.

Lament i satira su poetskog karaktera i mogu imati najšire masovno dejstvo, daleko šire nego bilo koji oblik racionalne diskurzivne misli. No oni mogu stvoriti samo raspoloženje ne i određeni promišljeni stav.

Teorijska negacija postojećeg može uticati na formiranje određenih idejnih stavova ali u obliku konačnog obračuna i osude ona najvećem broju ljudi zvuči kao preterivanje ili izraz frustracije. Osuda je do krajnosti bezobzirna jer nije više vezana s nadom u menjanje stvarnosti. U pitanju je mislilac koji je već pristao da dalje ratuje sam iz svog bunkera ili iz svoje sekte. Ako on više nije potreban svetu ni svet ne treba njemu, i on će mu sručiti svu istinu u lice. Prednost ovog stava prema stvarnosti je u tome što je za njega taktika postala irelevantna. Njegova slabost je u tome što utiče samo na mali broj pojedinaca i što teži da mobiliše nezadovoljnike čije nezadovoljstvo može da bude najrazličitijeg porekla.

Radikalna misao koja ne vidi nikakve mogućnosti angažovanja u sadašnjosti ali je zadržala nadu u budućnost nema potrebe da bude toliko žučna i osvetnička. Nju stvarni tokovi zbivanja ne impresioniraju suviše. Ona se stara da bude prisutna, da stalno održava jedan revolucionarni plamičak koji pokazuje izlaz iz krize. Ona svoju utopiju budućnosti (jer sad je to još samo utopija) stalno dalje razvija i konkretizuje uzimajući u obzir tehničke, materijalne i kulturne mogućnosti razvijenog industrijskog društva. Prednost ovog stava prema stvarnosti je u tome što pruža jednu stalno prisutnu alternativu koja u kriznoj situaciji može postati program delatnosti značajnih istorijskih snaga. Njegov nedostatak je u tome što osuđuje na pasivnost i čekanje.

Onaj koji želi da se praktički angažuje i u ovakvim istorijskim uslovima morao bi se orijentisati na to da svojom mišlju posreduje između svakodnevnice jednog potrošačkog i birokratskog društva i neke situacije višeg istorijskog nivoa u kojoj bi demokratski socijalizam opet bio realno moguć. Ovakav stav prema stvarnosti pretpostavlja shvatanje revolucije kao niza postupnih promena koje su sve usmerene ka određenom cilju, i koje u svojoj celini dovode do strukturalne transformacije društva. Ovakva strategija se ne može realizovati samo pomoću jednomišljenika, ona se dakle odlučno opire svakom sektaštvu. S druge strane ona ne sme ići toliko u širinu da bi sazivala na okup sve pripadnike jedne nacije ili geografskog područja ili profesije: osnovni principi nameću određene granice mogućim savezima.

Velika teškoća ove orijentacije je u tome što je vezana s uvek prisutnom opasnošću da revolucionarni reformizam degradira u reformistički oportunizam. S druge strane, njena ogromna prednost nad drugim orijentacijama je u tome što u izvesnim situacijama ona jedina omogućava jedinstvo teorije i prakse *sad* i *ovde*.

PROIZVODNI PRINCIP SAMOUPRAVE

Andrija Krešić

Beograd

Ima raznih protivnika i raznih pristalica samoupravljanja u Jugoslaviji. Tako u šarenom društvu političke desnice misli se da je samoupravljanje jedan anarhoidni socijalni eksperiment, već poprilično kompromitiran neredom u ekonomiji i politici i osuđen na umiranje, lagano i tiho ili naglo i spektakularno, ali na sigurno umiranje. Ovakvu sudbinu samoupravljanju proriču ponajviše ljudi razvlašćene politike, bilo da su sljedbenici građanskih ideala i bijelih režima bilo da su poklonici crvene vlasti čvrste ruke. Protagonisti vladajuće politike i nosioci sadašnje vlasti misle da je samoupravljanje njihova revolucionarna zasluga i programski cilj, ali ga u praksi revnosno doziraju da ne prevrši mjeru svojih autora. Lijevo od ove pozicije se misli da je društveno samoupravljanje kod nas tek *in statu nascendi* i treba mu još dosta da bi postalo dominantna karakteristika društvenog uređenja. Jednima može izgledati kao normalno da malodobno samoupravljanje mora biti vođeno, a drugi mogu smatrati da će ono ostati malodobno, uprkos godinama, sve dok ima staratelja.

* * *

Državno-političko uređenje ili reguliranje tzv. javnog života u Jugoslaviji mijenjalo se poslije rata u pravcu decentralizacije vlasti i političke liberalizacije, održavajući različitim metodama državnu dominaciju nad društvenim bogatstvom. U prvo vrijeme je vrlo centralizirana državna vlast i*zravno* planski raspolagala privredom i društvom u cjelini sve dok se nisu ukazale upadljive ekonomske disproporcije i druge iracionalne posljedice državnog monopola i subjektivizma (samovolja) političke hijerarhije. Zatim dolazi postupno oslobađanje tzv. objektivnih ekonomskih zakona od političkog diktata ili preorijentacija na slobodno-tržišnu privredu, uz opreznu afirmaciju parlamentarnog demo-

kratizma u decentraliziranoj državi. Država i dalje gospodari i nalazi svoj *raison d'être* u privredi, ali ne isključivo kao *neposredni* privredni subjekt, nego sve više kao vanjski *posrednik* koji zakonom utvrđuje opće okvire privređivanja, mada ponekad i neposrednije intervenira (na primjer, kad nastanu ciklične krize tržišne privrede ili kad se posluži tzv. prinudnom upravom).

Zakonom je ustanovljeno i samoupravljanje preduzeća i ustanova. Ovo državno normiranje samouprave ne obuhvata samo vanjske odnose (prava i obaveze) preduzeća nego i bitne interne odnose. Preduzeće, istina, samo donosi svoj statut, ali ovaj ne može biti nezakonit i podliježe odobrenju državne instancije. Samoupravljanje je, prema tome, a priori podređeno državnoj vlasti ili ograničeno državnim zakonom. Ograničeno samoupravljanje je nešto kao okrugli kvadrat jer nije posteriorno samoograničenje širim društvenim interesom. Zato je ovdje, zapravo, više riječ o svojevrsnoj participaciji radnika u upravljanju, uz državu kao jačeg participanta. Inače se ne bi mogla razumjeti, na primjer, već obična pojava štrajka u preduzećima i ustanovama. Terminološko qui pro quo ne može uvijek pomoći državi da sakrije svoju krivicu za položaj radnika, a klasni instinkt može pomoći radnicima da tačno naslute jednu fundamentalnu istinu: naime, *radnička samouprava pod tutorstvom države ne može biti novi produkcioni odnos koji više ne poznaje eksploataciju radnika.*

Nesvjesni kao i svjesni apologeti državnosti ometaju emancipaciju samoupravljanja i tako što samu državu prikazuju kao društvenu samoupravu. Nije riječ samo o tzv. nacionalnoj samoupravi u vidu nacionalne države. Bio je učinjen pokušaj da se manje-više klasični parlament kao najviši organ vlasti preformira te su u njemu ustanovljena i posebna vijeća radnih zajednica. Međutim, ova vijeća nisu nikakvi vrhovni radnički savjeti jer ne izrastaju prirodno kao takvi iz jedinstvene organizacije rada. Iako poslanici spomenutih vijeća po pravilu nisu profesionalni političari, njihovo izborno tijelo se sastoji za sam čin izbora i ovlašćuje ih za cijeli mandat. Još je značajnije da ova vijeća nisu u nadležnostima ravnopravna s klasičnim parlamentarnim domovima. Prema tome, samo ustrojstvo skupštine kao autora zakona očigledno potvrđuje državnu dominaciju nad društvenom samoupravom ili ograničenu radničku participaciju u državnom upravljanju.

Samoupravljanje po definiciji negira svaku vanjsku, tuđu ili otuđenu prevlast, te i svaku državnost (despotsku i demokratsku, nacionalnu i nadnacionalnu, prerevolucionarnu i postrevolucionarnu.

Državna dominacija nad samoupravljanjem znači njegovu stagnaciju, degeneraciju i kompromitaciju tako što se svi ekonomski, socijalni i politički promašaji države tovare na nejaka leđa samouprave. Jedini revolucionarni izlaz iz ove društvene krize može biti odlučan preokret samog odnosa dominacije, to

jest uspostava cjelovite društvene samouprave kao novog i dominantnog *produkcionog odnosa* i pretvaranje države u podređenu službu samouprave.

Na temelju svakidašnje empirije može nam izgledati da bi ukidanje državnog posredništva u društvenom životu otvorilo put sveopćoj anarhiji. Zaista se dešava da ukidanje nekog organa državne nadležnosti dovodi do neprilika zato što samoupravni način prakticiranja te nadležnosti ne postoji ili nije dovoljno osposobljen da bi bio efikasan barem toliko koliko i državni način.

Danas se preporučuje tzv. društveni dogovor kao nedržavni način usklađivanja interesa, osobito u ekonomskoj oblasti kao korektiv raznih anomalija tržišne privrede. Međutim, sama preporuka ima za pretpostavku nesklad interesa, znači više terapiju nego preventivu, a u ekonomskoj oblasti predstavlja vanekonomsku intervenciju.

Postavlja se pitanje o principijelnoj mogućnosti autoregulacije društvenog života, tj. bez ikakvog državnog posredovanja i bez opasnosti od anarhije. Da li se u ekonomici mogu naći i osloboditi bazične pretpostavke za takvo rješenje?

Potrebno je konsekventno domisliti stav, što ga inače svi na riječima priznajemo, da je samoupravljanje *novi produkcioni odnos* i povući sve praktične konsekvencije toga stava.

Prema ovom određenju, samoupravljanje je prije svega *organizacija sfere rada*, i to modernog društvenog rada. Dakle, riječ je najprije o društvu kao *jedinstvenoj radnoj asocijaciji*. Ako se prisjetimo čuvenog Marxovog teksta, riječ je o tome da »udruženi proizvođači racionalno urede ovaj svoj promet materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila; da ga vrše s najmanjim utroškom snage i pod uslovima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi.«

Već na početku ovoga razmišljanja o društvenoj samoupravi ukazuju nam se bitne razlike od raznih koncepcija samouprave po teritorijalnom principu (komunalna samouprava i federacija tih komuna, na primjer) ili po principu krvnog srodstva (na primjer, porodična zadruga) kao primarnom. Razmatramo društvenu samoupravu kao organizaciju društva po *proizvodnom principu*, priznajući tako da je društveni poredak prvenstveno *način produkcije i reprodukcije društvenog života*.

Poredak samoupravnog društva rada ne treba *izmišljati* kao izvjesno nepostojeće stanje koje tek ima da dođe a koje, eventualno, ima neke svoje prauzore u prošloj historiji ili čak prahistoriji. Radi se o tome da postojeći, *realni* udruženi rad bude oslobođen svake spoljašnje sile i prepušten samim radnicima da ga vrše u skladu sa svojim ljudskim potrebama i mogućnostima. Prototip za fizionomiju samoupravnog društva kao samoproizvodnje ukupne radne snage može biti jedna obična fabrika bilo

gdje, ali bez privatnog fabrikanta ili direktora u svojstvu državnog povjerenika.

U tvorničkim pogonima se proizvode dijelovi i montiraju se u finalni proizvod. Odnosi među pogonima, kao i unutar pogona, diktirani su tehnologijom i funkcionalnom podjelom operacija. Bitno je uočiti da ovi interni odnosi imaju karakter *proizvodnje neposredno za upotrebu.* Drugim riječima, tu je sasvim suvišno posredništvo vlasnika fabrike ili države ili autonomnog tržišta roba. Kvalitet i kvantitet proizvoda svakog pogona unaprijed je fiksiran ili planiran proizvodnim potrebama ostalih pogona, takoreći njihovom narudžbom.

Po historijskoj logici razvitka rada može se uzeti da je finalni tvornički proizvod nekada proizvodio samo jedan zanatlija obavljajući jednu za drugom radnje kasnijih pogona. S druge strane, djelatnost svakog pojedinog pogona može se obavljati u samostalnoj specijaliziranoj tvornici. Međutim, dok pogoni proizvode direktno za upotrebu, samostalna tvornica proizvodi za tzv. slobodno tržište ili za državu prema državnom planu proizvodnje. Neposredni odnos proizvodnje i upotrebe je sada prekinut, među njih se uvukao posrednik koji diktira uslove rada otuđujući ih od radnika.

Moderna proizvodnja po sopstvenoj sili tehnološko-ekonomske racionalizacije istiskuje spoljašnje uplitanje, te različitim putevima dolazi opet neposredno povezivanje ili integracija izoliranih jedinica privređivanja. Sada je to, naravno, na znatno višem stepenu historijskog razvitka rada, a novi integralni subjekt rada je kolektivan. Specijalizirane tvornice ulaze u kompleksne proizvodne organizme *kompletirajući se uzajamno* poput organa živog tijela i obnavljajući u principu *neposrednost* međupogonskih odnosa. Racionalna integracija je uslov i nasušna potreba moderne privrede, potreba koja se ne može potpuno zadovoljiti dok ne obuhvati *svu privredu i sve oblasti rada.* Stvar je u tome da se ovaj »prirodni nagon« ekonomije shvati i ubrza tako što će se osloboditi svih vanekonomskih prepreka integracije.

Proizvodni proces od prirodne sirovine do finalnog potrošnog dobra teži da se konstituira u jedinstven proizvodni organizam rušeći okove oko različitih sektora rada, uspostavljajući neposredovane odnose između industrije i poljoprivrede, privrede u užem smislu i nauke, prosvjete, kulture, zdravstva itd., i to snagom interesa svakog pojedinog subjekta integracije za ostale njegove partnere Na primjer, duvanska industrija je direktno zainteresirana da dobije za istu cijenu viši kvalitet i kvantitet duvana, te joj je itekako stalo do produktivnijeg rada ratara koji proizvode duvan. Isti interes imaju proizvođači duvana prema industriji đubriva, alatki, proizvođačima sjemena itd., ili prerađivači duvana prema proizvođačima papira za cigarete. Zbog čega se svi ovi sektori proizvodnje ne bi udružili u proizvodnu zajednicu u kojoj se uzajamni interes do kraja očituje i neposredno zadovoljava? Sličan uzajamni interes i racionalna

potreba za udruživanjem može se naći, naprimjer, između fabrike konfekcije, tkaonice, predionice, stočarske proizvodnje i obrade vune, kultiviranja pašnjaka i proizvodnje stočne hrane. Svaki od ovih sektora industrijske i poljoprivredne proizvodnje može biti samostalan i proizvoditi za tržište, gdje se nadmeće sa ostalim proizvođačima ne znajući unaprijed da li će uspjeti, održati se ili propasti. Može proizvoditi, svaki napose, po državnom planu za državu koja distribuira njihove proizvode po svom interesu. Međutim, jedino u svom »prirodnom« ekonomsko-tehnološkom udruženju proizvodni sektori mogu biti sami sebi mjera i zakon, mogu proizvoditi po uzajamnim potrebama i izbjeći rasipanje ljudskog rada. U takvoj zajednici dolazi do neposrednog odmjeravanja radova različitog intenziteta i postaje moguće ostvarenje načela »svakome prema radu«. Po istoj logici produkcije i reprodukcije ljudskog života u društvu može se ustanoviti *neposredna* uzajamna ponuda i potražnja između privrede u užem smislu i prosvjete ili zdravstva itd. Radnici u privredi imaju interes za podizanjem svojih kvalifikacija, za obukom u radu i za školovanjem svoje djece. Stoga se udružuju u jedinstvenu radnu zajednicu s prosvjetnim radnicima, sa školama različitog smjera i stepena. U ovakvoj *produkcionoj komuni* i škola ravnopravno participira u stvaranju i raspodjeli materijalnog dobra. Ona, naime, podiže produktivnost radnika kao što nauka podiže produktivnost sredstava rada. U principu je isto kad je riječ o udruživanju zdravstva sa ostalim sferama rada. U tom novom socijalnom statusu zdravstveni rad također neposredno participira u proizvodnji s drugim radovima, a kad je tako neposredno motiviran, onda mu nije u interesu da ima što više bolesti nego da ima što više zdravlja, dakle što produktivnije radne snage, te zdravstvena djelatnost postaje prvenstveno preventivna medicina. I tako dalje i tome slično.

Riječ je, ukratko, o tome da je svaki ljudski proizvod zapravo proizvod društvenog rada, da je društveni proizvod a ne privatni ili državni. Prema tome je i društveno vlasništvo — što nije istovjetno s nacionalnim ili sa grupnim vlasništvom — jedino primjereno društvenoj prirodi proizvodnje ljudskih dobara. Ono je jedino primjereno i ljudskoj prirodi. Sam čovjek-proizvođač je društveni proizvod, proizvod društvenog rada. Od roditelja potječe i na svijet dolazi samo kao sirovina, puki materijal čovjeka. Kao radna snaga, tj. kao mehaničar, inženjer, književnik ili glumac, on je proizvod prosvjetnog, medicinskog, književnog i mnogih drugih radova.

Iz svega slijedi da je prava samoupravna komuna moguća kao *produkciona komuna* a ne primarno i obavezno kao teritorijalna zajednica građana. Naša današnja općina je *državna* instancija koja nalazi svoj raison d'être u *posredništvu* između *različitih* sfera društvenog rada na *jednoj* teritoriji, *odvajajući* ih jedne od drugih svojim posredovanjem. Odvajanje je nasilje nad društvenom prirodom rada i općina se i služi silom državnih zakona i organa za regulaciju društvenih odnosa. Moderni rad

stvara realne pretpostavke za stvaranje zajednica *rada* (produkcionih komuna) bez obzira na teritorij. Za moderna sredstva komuniciranja prostorna udaljenost postaje gotovo irelevantna kao činilac udaljavanja. Na primjer, istovjetnost interesa fabrika duvana u Sarajevu, Mostaru, Nišu, pa Skoplju, Zagrebu itd. već danas je opipljivija nego što je interesna veza između, na primjer, proizvođača uglja i proizvođača duvana koji se prostorno dodiruju. Prema tome je u historijskom pogledu, posebno u pogledu razvitka proizvodne snage rada, konzervativno svako pretjerano insistiranje na teritorijalnim granicama.

Konstitucija društvene cjeline, za razliku od državne ustavnosti, vrši se »odozdo«, pretvaranjem društvenog rada »po sebi« u društveni rad »za sebe« i linijom ostvarenja istinskog društvenog vlasništva. Ovom konstitucijom se uspostavlja jedinstven *ekonomski* sistem zemlje koji je istovremeno *politički* sistem zemlje. Organizirana društvena samouprava radnika je sama sebi zakonodavac. Zakon ili norma društvenog ponašanja nije više ona prinudna ili vješto izmanipulirana akomodacija apriornom državnom razlogu, nego je to *naknadna* generalizacija ili konstatacija »zajedničkog imenitelja« u različitim samoupravnim sredinama. Norma koju tako proklamira organ društvene samouprave (od savjeta u preduzeću do kongresa radničkih savjeta ili vrhovnog radničkog savjeta) stiče pravi autoritet zakona nekom pogodnom vrstom društvene ratifikacije. Takvim ustrojstvom društva najzad bi se obistinila epohalna parola radničkog pokreta — »sva vlast radničkim savjetima« — koja do danas nigdje nije empirijski zavladala. Oslobodio bi se ubrzani progres rada i ljudskog života, a osnovni pokretač bi bila prirodna potreba radnika da proizvede što više ali što manjim utroškom žive radne snage. (Ako je još nekome stalo do konkurencije na robnom tržištu kao stimulatora materijalnog razvitka, za utjehu mu još dugo ostaje djelovanje svjetskog tržišta kapitala). Umjesto viška radnog vremena za otuđivanje i viška radnika, pojavio bi se višak vremena za radnike.

Samo je po sebi jasno da samoupravljanje kao metod oslobođenja radničke klase (u modernom smislu riječi), može biti samo stvar same radničke klase. Niko drugi u ime te klase, pa makar poticao iz njenih njedara, ne može dosljedno sprovesti stvar klasnog oslobođenja, dakle, ni radnička država, ni politička partija radnika, bez obzira na zasluge tih institucija putem borbe za klasno oslobođenje.

Kod nas se s razlogom govori o Savezu komunista kao vodećoj snazi društva. Vodeća (ili rukovodeća) uloga KPJ (odnosno SKJ) od stvaranja nove Jugoslavije do danas je nesumnjiva historijska činjenica. Kod nas se isto tako govori o samoupravljanju kao novom tipu društva koje je uvedeno i koje još treba dograđivati. Kako se ovo slaže jedno s drugim?

I praktički i logički je nesumnjivo da se ne slaže nikako ako je riječ o SKJ kao klasičnoj političkoj avangardi proletarijata, lenjinsko-kominternovskog tipa, i ako je riječ, s druge strane,

o radničkoj samoupravi kao autentičnom ekonomsko-političkom samooslobođenju proletarijata. Partije spomenutog tipa mogu biti vrlo efikasne u rušenju buržoaske vlasti i njenih ekonomsko-socijalnih temelja, zatim u izgradnji sopstvene državne vlasti (direktne ili indirektne, svejedno) sa ekonomsko-socijalnim osnovama njene stabilnosti. Historijski gledano, to je svakako neuporedivo više nego kad jedna partija (ili koalicija partija) otme vlast drugoj. Ali u društvenoj samoupravi radnika nije riječ ni o kakvoj *promjeni* vlasti već o *ukidanju svake* vanjske prinude nad udruženim radom, o *samovlašću* udruženih radnika, o samosvjesnom djelu cijele radničke klase koje ne može biti posredovano, koje niko ne može zamijeniti, a da ostane to što jeste po svom pojmu.

Vrijeme je, prema tome, da se počne govoriti o vodećoj ulozi radničke klase i samo o toj vodećoj ulozi u društvu.

Sigurno je, međutim, da znatnom dijelu te klase, čak većini radnika, dosadašnji uslovi života i manipuliranje njihovim klasnim interesom ne dozvoljavaju da se uzdignu do svijesti o svom historijskom interesu i do odgovarajućeg revolucionarnog angažmana. Sigurno je, istovremeno, da o *modernoj* radničkoj klasi (u kojoj se smanjuje broj manuelnih radnika a povećava broj intelektualnih radnika) ima radnika koji su za to sposobni. Oni mogu uočiti i represivnu prirodu savremenog »potrošnog društva« obilja i već ga osporavaju na različite načine. Takvi se i kod nas neminovno pojavljuju kao prvoborci klasne emancipacije u smislu radničke samouprave. Ovi oprobani radnički prvoborci zapravo danas i jesu komunisti-revolucionari, bez obzira da li posjeduju partijsku legitimaciju. Ako je faktički tako, onda se i formalno komunistima mogu smatrati samo takvi radnici. Ostali radnici ih mogu birati kao svoje *povjerenike* i oni su komunisti samo ako su *radnici* koji uživaju to povjerenje i dok ga uživaju. Komunisti-radnički povjerenici su revolucionarna elita svoje klase, oni su kod nas majstori radničkog samoupravljanja, što znači *eo ipso* da nikako ne preuzimaju za sebe to klasno djelo, nego za njega osposobljavaju ostale *radnike na njihovom* iskustvu samoupravljanja. Dijete ne može krenuti u život vlastitim koracima dok majka korača mjesto njega (noseći ga u utrobi ili u naručju), tj. dok ga ne prepusti samostalnom koračanju. Tako je moguće i jedino sigurno autorstvo radničke klase u izgradnji društvene samouprave kao novog produkcionog odnosa i društvenog poretka bez eksploatacije radnika.

OD ORGANIZACIJE K SAMOUPRAVI

Dušan Žubrinić

Zagreb

I

1. Čovjek kao usamljeni pojedinac je nemoćan promatrač historijskog događanja, sâm se ne može uzdići iznad užeg kruga svog privatnog života, sveden je na lokalnu aktivnost kratkog dometa i bez znatnijeg utjecaja. Njegove životne teškoće ostaju zapretene u njemu ili u njegovoj užoj sredini, on sam praktički nema mogućnosti da poveže osobne probleme s tokom društvenih gibanja.

Ali čovjek se s društvom ne susreće sâm, nego zajedno s drugim ljudima, ne direktno, nego posredstvom različitih grupa. Otkada postoji ljudsko društvo, individuum je osjećao potrebu za životom u skupini, prilagođavao se njihovim normama i nastojao da ih prilagodi sebi, svojim interesima i pogledima.

Suvremena društvena i tehnička podjela rada, ekonomski, tehnologijski i socijalni razvoj postali su do te mjere kompleksni i neophodni, da čovjek više ne može živjeti izvan organiziranih socijalnih sistema, ukoliko se dakako, ne misli vratiti intaktnoj prirodi.

Socijalnu organizaciju karakterizira strukturalna diferencijacija (T. Parsons). Međutim, globalno društvo je postalo gigantska, hijerarhijska, birokratska organizacija u kojoj čovjek postaje neophodni element i ostaje najčešće puko sredstvo. Pojedinac živi u svijetu organizacije, on je postao »čovjek organizacije« (W. Whyte, Jr.). Sve se institucionalizira i konačno svi su osnovni vidovi života došli pod stalni nadzor: kontrolira se proizvodnja i cijene, obrazovanje i istraživanje, udruživanje ljudi, dokolica, umjetničko stvaranje i filozofske ideje, privatni i javni život. Osnovni smisao i svrha ove brige nije bolja organiziranost društvenog života ili veća sloboda čovjeka, nego prestiž onih koji imaju moć, sigurnost poretka i održanje postojećih odnosa.

Suvremeno društvo mora biti racionalno organizirano, pružati odgoj mladima, zaposlenje odraslima, sigurnost građanima. Međutim, ono ide ususret i sve većoj iracionalnosti, agresivnoj politici, privrednoj ekspanziji koja produbljuje tehnologijski jaz, monopolu vlasti i znanja, vladavini propagande i sredstava masovnih komunikacija. I dok čovjek očekuje zaštitu svojih interesa i sigurnost od rizika koji ga svuda i stalno prate, organizacija je usmjerena na zatiranje spontane inicijative i neovisnosti ljudskog duha. Često se ističe kako su organizaciji potrebne nove ideje, članovi se pozivaju na javnu diskusiju i otvorenu konfrontaciju mišljenja. Na kraju se uvijek ispostavi da je osnovni stvaralački rad već obavljen i prije javne diskusije, da su sve nove ideje već otkrivene, i da je preostao jednostavan posao: prihvatiti predloženo i provesti u djelo.

Tako je čovjek kao građanin objekt državnih i političkih sistema i represivnih mehanizama, kao proizvođač podređen je hijerarhijski konstituiranoj tehnokraciji, a kao potrošač po riječima jednog pobornika masovne proizvodnje (H. Forda): »Kupac može dobiti auto u svakoj boji.« Čovjek je organiziran, s njim se upravlja umjesto da on organizira i rukovodi. Čovjek misli ono što se od njega očekuje da misli, vidi ono što drugi očekuju da vidi. On se automatski zaustavlja pred crvenim svjetlom semafora i naglo kreće kada se upali zeleno svjetlo.

Socijalna organizacija ne pruža zaštitu i sigurnost čovjeku usprkos uvjeravanjima nekih sociologa (npr. S. Lipseta) o postojanju stabilnih političkih sitema, čemu pridonosi i kraj svih ideologija (D. Bell). Nema ozbiljnih znakova za stabilnost i slobodu čovjeka u represivnoj civilizaciji, koja stalno rađa nesigurnost, strah, konflikte, ratove. Društvo koje je samo u ovom stoljeću prije vremena i nasilno dokrajčilo živote preko 60 milijuna ljudi, koje je stvorilo tako strašna oružja za daljnje uništavanje i izmislilo tako perfidne tehnike u svrhu manipuliranja ljudskim ponašanjem, takvo društvo ne može garantirati nikome sigurnost, ni pružiti iole ozbiljniju nadu suvremenom čovjeku. Svaka sigurnost je nesigurna, svaka birokratska organizacija vodi u kaos i anarhiju, iako proklamira borbu za progres, slobodu i ravnopravnost. Nedovoljna ili prevelika organiziranost vode anarhiji, koja kao instinktivni bunt protiv prinude i vlasti ne prekoračuje opstojeće. Svaka organizacija ima svoju »prirodnu granicu«, ispod i iznad koje postaje disfunkcionalna, guši spontanost, postaje isključiva, onemogućava izbor. Ono što je dobro za organizaciju, tj. njen vrh dobro je i za svakog njenog člana — osnovna je maksima rukovodilaca organizacije.

2. Funkcionalizam tretira čovjeka kao ulogu u sistemu, funkciju u organizaciji. Efikasno i skladno funkcioniranje organizacije zahtijeva čovjekovo prilagođavanje i podređivanje prema prihvaćenim društvenim obrascima. Podjela rada je osnova organizacije i što je dioba rada veća to je jedinstvo razvijenije. Integracija članova pretpostavlja zajednički sistem vrijednosti, suglasnost volja, consensus. Nasuprot realno postojećim razli-

kama funkcionalizam insistira na jedinstvu, naspram čovjekovih potreba ističe značenje funkcija, ulogu suprotstavlja ličnosti, umjesto spontane kreativnosti u prvi plan stavlja efikasnost, kvantificira kvalitet i isključuje kritičke pojmove kao suvišnu spekulaciju. Pošto je empirijski realitet zadan i ne može biti stavljen pod upitnik, to se ne pita »što jeste«, nego »kako jeste«. Funkcionalizam je u osnovi pozitivno usmjeren prema opstojećem, njegov instrumentarij je prikladan za proučavanje statičkih društava i organizacija, koji se u duljem vremenskom periodu ne mijenjaju i ne žele mijenjati. U središtu pažnje su oni faktori koji djeluju stabilizirajuće, a kritika je poželjna samo ukoliko jača dominantni odnos, inače je treba odstraniti pa i onemogućiti. Bitno je održati organizaciju u postojećem stanju bez obzira na vanjske ili unutarnje poremećaje.

Marksizam polazi od čovjeka, njegovih potreba, svestranijeg razvoja ličnosti. Njegova osnovna misao jest kritika faktičkog u ime onog što je moguće, sadašnjeg za račun budućeg. Društveni odnosi određuju ponašanje pojedinaca i grupa, ali da bi čovjek živio humanije on mora organiziranom akcijom mijenjati odnose dominacije i neljudske društvene strukture. Čovjek se ne može podrediti organizaciji u ime viših interesa, destruirajući postojeće on otvara put novom. Dijalektika ima negativni stav spram društva u kome se ne mogu ispunjavati vitalne individualne i društvene potrebe čovjeka. Dok funkcionalističko mišljenje ostaje u okviru datog, dijalektička misao je izvorno kritička, u svojoj destrukciji kreativna, u svojoj kreativnosti destruktivna i konstruktivna. Dijalektika podržava napetost između onoga što jeste i onoga što bi trebalo biti, polazi od onog što postoji ka onom što nije, ali može biti.

Dijalektika je prikladna za ispitivanje društvene dinamike, utvrđivanje promjena i prijelaza iz jednog stanja u drugo. Sa stanovišta dijalektike, funkcionalna analiza apsolutizira mirovanje i može se tretirati kao moment dijalektike, jer ova tretira mirovanje kao moment kretanja. Ona ne zanemaruje strukturu i sistem organizacije, jer se pojedinačno može objasniti samo u okviru cjeline.

Jedno od bitnih pitanja socijalne organizacije jest kako prevesti, transformirati njene odnose iz stanja manje ravnopravnosti i otuđenosti u stanje veće ravnopravnosti i razotuđenosti. Čovjekov um stekao je sposobnost ne samo poimanja svijeta nego i uvida u mogućnost bitnih izmjena.

4. Kada se postavi pitanje dinamike društva, promjene njenih struktura i odnosa, problem organizacije izbija u prvi plan, prestaje biti puko tehničko pitanje i postaje jedno od najvažnijih duhovnih pitanja revolucije (G. Lukács). Organizacija koja je sposobna da se mijenja i da mijenja kako pojedince tako isto i šire organizirane strukture, jest nezaobilazni oblik posredovanja između prošlosti i budućnosti, teorije i prakse, između djelovanja svakog pojedinog člana i aktivnosti klase. Neorganizirano, stihijsko djelovanje nije u stanju da pruži pouzdano mjerilo

za procjenu adekvatnosti ili neprimjerenosti nazora i ideologijskih koncepata, što se javljaju u praksi, a često međusobno pobijaju ili dopunjuju. Tek u svojoj posredničkoj ulozi, u organiziranoj djelatnosti, u funkciji povijesnog preobražaja, može se teorija kritizirati ili smisleno prihvatiti sa stanovišta prakse.

Organizacija omogućava spregu svjesnog djelovanja i spontanih akcija, ona je konkretno posredovanje između povijesti i pojedinca. Nasuprot tome, pojedinci bez revolucionarne organizacije stvaraju masu, grupe pasivnih sljedbenika, koji su osuđeni da igraju ulogu objekta prema aktivnoj igri vodstva.

Stavove o neophodnoj potrebi mobilne organizacije anarhisti nisu nikad shvatili ni prihvatili. Zastupali su tezu da nakon rušenja građanske države treba uspostaviti odmah slobodu, potpunu i neograničenu. Tražeći »slobodu od« države — negativni smisao slobode, nisu uočili da se o istinskoj slobodi može govoriti samo u afirmativnom smislu, ako postoji »sloboda za« akciju, kada se stvaraju povoljni uvjeti za djelovanje u pravcu radikalnih socijalnih preobražaja. Dosadašnje dugogodišnje iskustvo nedvosmisleno pokazuje, da se nakon slamanja klasične političke vlasti građanske klase, nije sama od sebe stvorila nikakva slobodna ljudska zajednica, jer stihija ne vodi harmoniji već ostavlja građanske odnose nepromijenjenim. Tako anarhizam želi razoriti svaku organizaciju, umjesto da uz pomoć revolucionarne organizacije nastoji uspostaviti ravnotežu individualnog i kolektivnog interesa, autonomiju pojedinaca i grupa, stvara mogućnost spontanog djelovanja usprkos discipline i reda, izgrađuje solidarnost i jedinstvo, iako objektivno postoje različite potrebe i diferencirane uloge.

II

1. Termin »organizacija« upotrebljavao sam u prvom dijelu članka u dva različita značenja. Najprije kao strukturiranje društva u obliku klasične države, a zatim u smislu revolucionarnog subjekta koji preuzima na sebe historijski zadatak preobražaja građanske države u neklasno društvo.

U socijalističkoj državi, koja proklamira konstantne i korjenite transformacije u pravcu jačanja samoupravnog odnosa, ova dva značenja pojma »organizacije« koegzistiraju, a često razlike među njima i nestaju. Objašnjenje o stapanju dva značenja može se potražiti u faktu da su prvi oblici radničkog i društvenog upravljanja uvedeni snagom zakona i da je takva praksa ostala do danas.

Što je birokratizacija društva veća, to je manje jasno tko je revolucionarni subjekt u socijalizmu. Politički koncepti o »radnim ljudima«, »svi smo trudbenici«, kako su svi ili skoro svi postali revolucionari nakon likvidacije privatnog vlasništva na sredstvima za proizvodnju, govori o mehaničkom brisanju raz-

lika između onih društvenih snaga koje jesu revolucionarne, ili bi to u određenim uvjetima mogle biti, i onih društvenih slojeva i skupina koje to nisu.

Sve postojeće države su u većoj ili manjoj mjeri nedemokratske. Niti jedna nije uspjela izbjeći koroziji birokratizacije, bez obzira da li se radi o privatno-kapitalističkom, državno-kapitalističkom ili državno-socijalističkom obliku organizacije. Interesira me sudbina samoupravne organizacije društva, koja je po definiciji negacija sva tri prethodno spomenuta oblika. Pruža li određene nade samoupravljanje kao originalni oblik upravljanja ili se možda radi samo o svojevrsnoj formi, koja je prvenstveno izraz zaostalosti ove sredine i odlučne riješenosti da se produlji borba za vlastiti opstanak? Čini se da bi samoupravni odnos konsekventno sproveden u svim sferama društvenog života, mogao postati osnova nove organizacije društva, jer nosi u sebi klicu upravljanja kojem pripada budućnost. Ali ta budućnost nije dovoljno prisutna. Postoje mnoga kolebanja i stramputice.

Jedan od nedostataka dosadašnjeg razvoja samoupravljanja jest i nedovoljna razvijenost i eksplicitnost teorijskih koncepata na osnovu kojih se odnose i provode praktičke akcije. Uzroke takvom stanju treba tražiti i u pogrešnom uvjerenju kako je kreativnost i u političkoj i ekonomskoj sferi monopol rukovodećih elita.

Svi ljudi u načelu mogu biti kreativni, inače ne bi mogli opstati (E.A. Johnson). Istina, neke strukture guše stvaralaštvo, dok druge stvaraju povoljne uvjete za oslobađanje kreativnih snaga. Samoupravno društvo — bez obzira da li ono to već jeste ili samo iskreno želi postati — nema više dovoljnog razloga ni opravdanja da strahuje od nestanka monopola u političkoj sferi. Upravo nestanak monopola u kreiranju politike jeste jedan od valjanih indikatora debirokratizacije odnosa u tom području. Kao što s ponosom možemo ukazati na brojne dokaze ljudskog stvaralaštva u filozofiji, znanosti, umjetnosti, tehnici, tako nešto, na žalost, ne možemo tvrditi za sve sfere ljudske aktivnosti. Postoje područja u kojima je stvaralaštvo rijetko viđeni gost. Takvo je i područje politike i upravljanja. Političke strukture su arhaične, a kreativna misao i stvaraoci nisu usmjereni ka politici — osim rijetkih iznimaka. Zato imamo u svjetskim razmjerima neodgovoran način upravljanja i dosta rašireno nepovjerenje prema profesionalnim političarima.

2. Izložit ću ukratko osnovne ideje dvaju modela o samoupravnoj organizaciji društva, koji su u sebi konzistentni, iako se međusobno razlikuju. Oni ukazuju na neka otvorena pitanja i neke probleme jasno i eksplicite formuliraju. Prvi koncept je razradio sociolog (J. Županov), a drugi ekonomist (D. Gorupić). Oba modela mogu poslužiti kao plodan poticaj za daljnji razvoj kako teorijske misli tako i same prakse samoupravljanja. Zato zaslužuju, pored nekih drugih radova, punu pažnju i praktičara i teoretičara. Prvi model karakterizira dualistička struktura državnog i društvenog, birokratskog i samoupravnog, upravljanja i

rukovođenja. Po mišljenju autora samoupravni odnosi su svedeni na mikro plan, dok na makro planu, u globalnom društvu dominiraju odnosi klasičnog modela.

U pogledu strukture utjecaja u našim radnim organizacijama koegzistiraju autokratski, oligarhijski sa demokratskim i poliarhijskim tipovima. Radna organizacija kao struktura se diferencira na dvije međusobno zavisne komponente: radnu i socijalnu podstrukturu. Rješenje se ne traži u isticanju socijalne ili radne supstrukture kao primarne, jer bi distribucija moći pojedinih grupa u organizaciji ostala neravnomjerna. Problem ostaje nerješiv u okviru modela, ako su podstrukture u visokom stupnju međusobno ovisne. On se može razriješiti, ako su to dvije autonomne strukture unutar organizacije kao superstrukture. Tada su strukture međusobno povezane određenim spregama, pa se može govoriti o dvije spregnute strukture. Distribucija moći nije jednaka u obje strukture. U jednoj, npr. radnoj strukturi može ostati oligarhijska, a u drugoj, socijalnoj strukturi može postati demokratska ili poliarhijska. Ovako koncipirane razlike u distribuciji moći unutar pojedinih struktura što tvore superstrukturu, nisu — po mišljenju autora — prepreka za poliarhijsku distribuciju moći na razini sprega, veza, a to znači na nivou organizacije kao superstrukture. Osnovno rješenje se traži u aktiviranju novih izvora autonomne kolektivne akcije, što bi moglo biti efikasna brana dominaciji i presezanju birokracije nad socijalnom strukturom.

Drugi model zastupa tezu da razvoj razvijenog samoupravljanja ne može uspijevati na staroj tehnologiji, na staroj tehnici upravljanja, prikupljanja i obrade informacija, na starom načinu pripreme i donošenja odluka. Danas postoji mogućnost odvajanja odluke od informacija i sredstava od odgovornosti, pa se odlučuje o tuđim sredstvima, na tuđu odgovornost, a u svoju korist. Odatle tolike borbe za pozicije u organizacijama. Zato sadašnju dualističku strukturu treba preformirati u jedinstvenu samoupravnu strukturu kao jedinstveni proces upravljanja, na različitim nivoima, s nejednakim intenzitetom i različitom slobodom odlučivanja. Upravljanje ima slojeviti, a ne više hijerarhijski karakter. Nema transmisija u prijenosu naređenja i odluka. Oni koji odlučuju ujedno provode odluke. Bitne strateške odluke donosi i kontrolira najširi kolektivni predstavnički organ, taktičke odluke donosi i kontrolira uže predstavničko tijelo, a operativne odluke donose i provode izvršni organi i pojedinci-stručnjaci u okviru precizno formuliranih ovlaštenja. Izvršni su organi stručni, reizborni i smjenljivi.

Hijerarhijska piramidalna organizacija je sadržavala rukovodioce i stručne službe. Stručne službe postaju funkcionalne radne grupe, a rukovodioci postaju stručni koordinatori poslova, bez ikakvih diskrecionih prava.

Pošto u razvijenom samoupravljanju nema hijerarhijskih stupnjeva, to je neprimjerena mehanička podjela na upravljanje i rukovođenje. Samoupravljanje je spoj neposrednog i pos-

rednog upravljanja, a samoupravni odnos nije demokratski nego poliarhijski. Demokratski odnos predstavlja dominaciju većine, što u praksi može često značiti dominaciju manjine, koja je izmanipulirala većinu.

3. Oba modela zaslužuju i zahtijevaju diskusiju. Tako npr. jedno od principijelnih pitanja svake organizacije koja želi biti samoupravna jest rješavanje problema hijerarhije, koji je implicite ili eksplicite prisutan u spomenutim modelima, ali o čemu se inače nedovoljno javno raspravlja.

Samoupravljanje kao suvremeno upravljanje mora staviti pod znak pitanja cjelokupnu dosadašnju organizaciju rada i života, čija je kičma upravo hijerarhija. Ako pogledamo našu praksu, onda ćemo moći vrlo brzo uočiti da hijerarhija nema mnogo teškoća s postojećom samoupravom. Ona joj se vrlo brzo prilagodila i time izvornu ideju samoupravljanja u praksi znatno izmijenila. Tako je prirodna suprotnost između hijerarhijskih i samoupravnih odnosa ostala samo teorijskog karaktera, jer u praksi prvi dominiraju drugima, a drugi čine lijepu fasadu prvima.

Ne treba zaboraviti da je hijerarhija poredak ljudi po rangu, diferenciranje funkcija po vertikali, bila i ostala kičma svih struktura vlasti, koja precizno određuje svakom pojedincu u okviru formalne organizacije ulogu, status i opseg utjecaja. Tako je do sada čovjek bio ne samo drugom čovjeku vuk, nego prvenstveno biće hijerarhije (homo hierarchicus).

Samoupravljanje bi trebalo postupno ali odlučno i radikalno potiskivati odnose vlasti, jer organizacija kao oblik kolektivne akcije, kao sistem podjele i povezivanja različitih poslova, ne mora biti zasnovana na dominaciji. Dosadašnje iskustvo pokazuje da odnosi nadređenosti i podređenosti nisu najbolji način koordinacije rada. Hijerarhijska kontrola počiva na vertikalnom toku informacija, koji je dvosmjeran i dvoznačan. Informacije koje »silaze« niz piramidalnu strukturu nose naloge, zabrane i mogućnost sankcija, dok informacije što idu prema vrhu piramide sadrže prijedloge, molbe, ili su odgovor na zahtjeve »odozgo«. Tako informacije što se kreću prema »gore« služe jačanju moći rukovodećeg vrha, a nisu diktirane prvenstveno općim dobrom organizacije.

Za rukovodioca u organizaciji uvijek je bilo važno pitanje što je važnije: odnos prema dolje ili prema gore. Razumije se, svaki šef ovisi o onima iznad sebe. Tako je bilo tako je i danas. Nekoć je oficir bio vazal svoga gospodara, a javni službenik zastupnik monarha. Francuski vladar Ljudevit XI koristio je istog čovjeka za brijača, predsjednika vlade i šefa tajne službe (P. Drucker). I sve do danas ministri u vladi ili funkcionari organizacija su sekretari, tajnici.

4. Model je teorijska konstrukcija, idealni realitet, izražava opću logiku stvarnosti. Izrada modela, s obzirom na neprekidna otkrića i izume, sve intenzivnije i raznovrsnije promjene u praksi, predstavlja vrlo složen zadatak.

U našem društvu djeluju mnogobrojni faktori iz različitih epoha, što otežava konkretnu analizu postojećeg stanja. Još uvijek su prisutni impulsi razvoja nižeg stupnja, kao što su agrarizacija i industrijalizacija, uz istovremeno djelovanje impulsa višeg stupnja razvoja, kao što je formiranje trećeg i četvrtog sektora (V. Farkaš). Novi stupanj razvoja sve više ovisi o sposobnosti primanja, prerade, korištenja i davanja informacija. Samoupravljanje pretpostavlja donošenje osnovnih odluka u samoj osnovi društva i organizacija, a informacije prestaju biti clement kontrole i postaju faktor samokontrole. Nasuprot dosadašnjem delegiranju ovlasti »odozgo« prema »dolje« treba stvoriti organizaciju u kojoj će se kompetencije prenositi »odozdo« prema »gore«.

Samoupravljanje znači ostvarenje načela da se upravljanje konstituira iz osnove, iz sfere rada i mjesta stanovanja i razvija prema širim oblicima: asocijacijama proizvođača i širim društvenim zajednicama. Čini se da ulazimo u epohu kada treba napustiti ideju osnivača »naučne organizacije rada« (F. Taylor) kako radnik može surađivati, ali se ne može miješati u politiku rukovodilaca. Treba priznati — u teoriji i u praksi — pravo svakom stvaraocu materijalnih dobara i duhovnih vrijednosti na samoupravljanje i raspolaganje proizvodima svoga rada. To je konačno neotuđivo pravo svakog čovjeka. To je njegova vitalna potreba. To je zahtjev organizacije koja želi počivati na načelu samouprave.

VALORIZACIJA NAŠE SITUACIJE

Boro Gojković

Sarajevo

U ovom tekstu o valoriziranju naše situacije neće biti ništa bitno novo rečeno s obzirom na već dosada posvećene priloge ovom pitanju. To je u jednom smislu i razumljivo kada se ima na umu da je situacija koju živimo bivala, jeste i da će vjerovatno biti predmet vrlo različitih valorizacija kako onih svakidašnjih koje dolaze s parketa dnevne politike, tako i onih rjeđih, ali ne zato ozbiljnijih, koje dolaze iz sfere teorijskog mišljenja. S obzirom na ovaj posljednji i za nas, u svakom slučaju, relevantniji način viđenja stvari, vrijedno je upozoriti na broj 3/4 Praxisa od ove godine te unutar njega na studiju Milana Kangrge[1] o kojoj se može reći, svakako bez pretjerivanja, da predstavlja, s obzirom na problematiku kojom se i mi ovdje želimo baviti, jednu od najuspjelijih studija što je kod nas uopšte napisana. Ovakav sud o jednom tekstu, moglo bi se primijetiti, čini suvišnim ovaj prilog, suvišnim utoliko što se njime, na sasvim eksplicitan način stavlja do znanja da je teorijska slika situacije u kojoj se nalazimo već fizionomirana, te da svaki naknadni pokušaj u toj perspektivi može ostati, u najboljem slučaju, kopija te već izvedene fizionomije. Primjedba ovakve vrste imala bi, međutim, smisla, kad bi mišljenje moglo iscrpsti ono čime se bavi, to jest kad bi pretendovalo na apsolutno znanje. Ali priroda mišljenja nije u tome da se zatvori nad samim sobom i da time onemogući drugima da misle i govore. Naprotiv, mišljenje je po svojoj prirodi otvoreno i nedovršeno i utoliko se ono uvijek pojavljuje kao poziv za novo mišljenje, kao što se svaka riječ pojavljuje kao potraga i poruka za novu riječ.

No, priznati se mora da se mi ovdje ne namjeravamo baviti prirodom ljudskog mišljenja niti vrednovanjem stručnih teksto-

1) Milan Kangrga, Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase, Praxis, 3/4 1971.

va. Kad bi to bio naš zadatak, tad se ne bismo mogli ograditi od toga da kažemo i ono što mislimo o mišljenjima i idejama što nalaze mjesta i izvan »Praxisa«, a također pretendiraju na to da budu slika situacije koju živimo. Nema sumnje da bi pokušaj vrednovanja tih mišljenja i ideja, s obzirom na pitanje o kojem je ovdje riječ, bio neophodan budući da te ideje i misli, nastajući iz određene situacije i participirajući na njoj, u izvjesnom smislu kompletiraju situaciju samu. Pa ipak, mi se njima nećemo baviti, osim koliko je to najneophodnije, i to upravo stoga što mi ipak ne živimo u mišljenjima i idejama, nego prevashodno u institucijama, tvornicama itd, dakle u jednoj socijalnoj okolini koju, s obzirom na socijalne odnose koje unutar nje živimo, možemo nazvati bilo kapitalističkim bilo socijalističkim društvom.

Ali prije nego što se usudimo da bilo šta kažemo o tim odnosima kod nas, jer je ovdje riječ o našoj situaciji, neka nam bude dopušteno da postavimo nekoliko pitanja: najprije, kad se to unutar jednog društva nameće opšta ili skoro opšta potreba da svi oni koji ga žive nastoje nešto o njemu reći? Znači li to da oni, izričući nešto o njemu, izriču upravo nešto o samima sebi? Ako oni time nastoje preispitati njegove puteve, nisu li oni već posumnjali u puteve koje su sami prešli? Ali, ako se doista radi o sumnji u njih, ne znači li to da su se oni odlučili na novi i dosada neiskušani korak? Da bi se izveo neiskušani korak, možda je neophodno precrtati prethodne tragove? Ako je to znak da se pređeni putevi ne mogu nastavljati, znači li to da su oni bili neumni? Ali, kako snage koje se odlučuju da razore jedno već sedimentirano iskustvo, mogu na jednom postati umne, u ovom slučaju sposobne da na njegovim ruševinama sagrade novo? Sumnja u njihovu sposobnost za ovaj golemi zadatak možda je sasvim opravdana. Jer ako oni koji nešto razaraju, nisu u stanju da naprave nešto novo, mogu dovesti društvo u košmar i haos iz kojeg ga ništa neće moći izvući. Ovako postavljenim pitanjima trebalo bi iznaći i adekvatne odgovore. To će reći da teorijskim odgovorima uvijek prethode teorijska pitanja. Svakako da su oni, pogotovu sada kod nas, neophodni, ali uprkos tome mi se nećemo truditi oko njih ili preciznije, trudićemo se, koliko je to moguće, da ih izbjegavamo iz jednog jedinog razloga: Odgovoriti na postavljena pitanja i pri tome reći da se ona postavljaju samo zato što je društvo zapalo u svim vitalnim dimenzijama u ozbiljnu krizu, značilo bi prebrzo preskočiti jedno prethodno iskustvo, jedan od teorijskog stariji i stoga fundamentalniji način valoriziranja društva koji pretpostavlja svako teorijsko valoriziranje, bilo da ga je ono svjesno ili ne.

Pred-teorijski način valoriziranja kojem dajemo određeni primat spram teorijskog nije na djelu samo onda kad se radi o društvu i socijalnim fenomenima. On je na djelu uvijek, dakle i tada kad je riječ o prirodnom svijetu i prirodnim fenomenima. Svako naime, »zna« prije nego što pročita bilo koju teorijsku raspravu o vodi, pijesku ili stijeni da je voda tečna, kao što je zrno pijeska neznatno, a stijena čvrsta. Svako također zna prije nego što

je uopšte čuo za Marxa da je društvo u kojem živi ili neljudsko-eksploatatorsko ili ljudsko društvo. On to dakle zna ne jednim teorijskim nego predteorijskim znanjem, vlastitim životom kojim valorizira svoju okolinu. Postoji dakle jedno prethodno znanje koje ne može biti zamijenjeno nekom zrelijom formom znanja, jer je ono najzrelija forma znanja, znanje koje nam ne predočava svijet koji živimo, i utoliko je ono starija forma znanja kako od onog naučnog, tako i od filozofskog.

Ovi posljednji i, rekli bismo, izvedeni oblici znanja moraju, ako doista hoće ozbiljno govoriti o stvarima, nastojati prema tom pred-znanju iz kojeg su i sami potekli prevodeći njegovu implicitnu i nemuštu riječ u eksplicitnu i artikulisanu ekspresiju. Ukoliko pak teorijsko znanje uobrazi da je ono bez porijekla ili, što je isto, da je ono samom sebi porijeklo, tada i njegove valorizacije naše okoline mogu i najčešće ostaju pune proizvoljnosti u kojima ne prepoznajemo niti sebe niti našu okolinu, i utoliko su one bez ikakvog značenja za samu zbilju ljudi. Treba dakle priznati i na tome sasvim svjesno izgrađivati jednu socijalnu filozofiju da naša egzistencijalna struktura, tijelo koje imamo kao permanentnu i neotuđivu prisutnost nas i svijeta, uspostavlja određene odnose sa svijetom prije svakog teorijskog odnosa valorizirajući ga na način koji ne može biti proizvoljan i koji nismo izabrali. Stoga, ako ću na teorijskom planu slijediti ove valorizacije, onda će moje teorijsko valoriziranje okoline biti samo produženje prethodnih valorizacija i u tom slučaju neću moći da kažem da je voda čvrsta, da je zrno pijeska golemo, da je stijena mekana, a da je društvo koje živim ljudsko društvo. Kad bi nešto od toga rekao, to niko ne bi povjerovao u istinitost mojeg iskaza, ali ne iz perspektive teorijskog nego iz perspektive pred-teorijskog iskustva, mišljenja i znanja. U kojem se smislu to misli, može se s punim pravom postaviti pitanje?

Odmah valja reći da pred-teorijske valorizacije nisu stvar mojeg ličnog Ja, kao što je to slučaj s teorijskim valorizacijama. Mi možemo pročitati studiju Milana Kangrge i reći da je ona, s obzirom na problematiku kojom se bavi, razotkrila njeno značenje. Ukoliko se ovakav sud temelji na iskustvu koje živimo, dakle na iskustvu na kojem se temelji i ona sama, tada se u njegovu kao i u njenu istinitost ne može sumnjati. Ukoliko bismo pak rekli, kao što je već rečeno, da su njene ideje proizvoljne i da ona time »uznemiruje građane«, onda bi se pokazalo, kao što je uostalom i pokazano[2], da je taj sud proizvoljan, jer se ne zasniva na pred-teorijskom iskustvu »građana«.

Da su dakle pred-teorijske valorizacije istinite, a što ne mora biti slučaj s teorijskim valorizacijama, proizilazi već iz toga što su one opšte. Najprije, mi ih nalazimo u svih ljudi i to nas nika-

2) Gajo Petrović, Prilog preliminarnoj analizi jedne privremene zabrane, Student od 24. VIII 1971.

da ne iznenađuje. Zrno pijeska je neznatno kako za mene, tako i za vas. Kad bih vam rekao da je ono golemo, onda bi to za vas, budući da ste normalni, bilo sasvim nenormalno. A zatim, pred-teorijske valorizacije uspostavljaju jedan sistem u kome svaki fenomen bilo prirodni bilo socijalni unaprijed nalazi vlastito mjesto i nikakva teorijska valorizacija ništa ne može protiv toga.

Ali iz toga slijedi da ni teorijske valorizacije nisu motivisane nečim izvanjskim (kada je riječ o socijalnim fenomenima), društvom i ekonomijom, kao sistemom impersonalnih snaga. Preciznije rečeno, samo društvo i ekonomija koje živim i time implicitno valoriziram, samo dakle način na koji jesam u vlastitom životu, način na koji komuniciram sa društvom, motiviše moje eksplicitne stavove, i kada je riječ o meni, i kada je riječ o društvu: »Ja sam radnik ili buržuj, a društvo koje živim jest buržoasko društvo« odnosno »ja sam čovjek, a društvo koje živim jest ljudsko, socijalističko društvo«.

Ako dakle živim na određen način: materijalno ograničen i nesiguran, ako sam u vlastitom životu izložen na milost i nemilost nezaposlenosti i volji drugih, ako se dakle osjećam strancem u vlastitom životu, onda je prirodno što ne mogu valorizirati društvo koje živim kao ljudsko društvo, uprkos svim partijskim i političkim nastojanjima koje me u to nastoje uvjeriti. Biti stranac u vlastitom životu i priznati taj život društvenim životom, znači također priznati da mi je i samo društvo strano, da ne kontrolišem niti uslove vlastitog života niti njegove proizvode. To dalje znači da se ne mogu osjećati domaće kako u tvornici i klasi, tako ni u porodici i naciji.

Ovaj način mojeg ophođenja sa svijetom, ovaj stil mojeg života po kojem se prepoznajem u svim svojim životnim manifestacijama, u tome kako govorim, mislim, radim, jedem, hodam, dišem spavam, volim i tako dalje, određuje moj eksplicitni stav »ja sam radnik«, stav koji nije ništa drugo nego prevođenje mojeg implicitnog u eksplicitno, teorijsko iskustvo.

Marksizam je vjerovao, pa i danas dobrim dijelom vjeruje, da do ovog eksplicitnog iskustva radnik ne može doći. On je stoga izgradio teoriju partije, političke instancije, koja će neutralisati ovaj »nedostatak«. Ideja o ovoj instanciji bila je, čini nam se, manje značajna za Marxa nego za Lenjina. Dovoljno je, u tom smislu, konsultovati Manifest pa da se u to osvjedočimo. Za Marxa se komunisti ne razlikuju od radnika na temelju njihovih različitih interesa. Kada je riječ o njima, tada se radi o jednom jedinstvenom interesu. Ono po čemu se, međutim, komunisti razlikuju od radnika, dakle to po čemu oni doista jesu komunisti, to je što oni teorijski prednjače radnicima. Ali ovu razliku ne treba krivo shvatiti. Jer biti teorijski ispred nekoga ne znači da je taj neko lišen teorijskog ili da mu je mogućnost teorijskog a priori uskraćena. Radi se dakle samo o stepenu teorijske prednosti, ali ne i o nečemu specifičnom čega bi radnici bili u principu lišeni i do čega oni ne bi mogli samostalno doći, kako je to

Lenjin mislio. Tako pojmljenu partiju Marx je nazvao revolucionarnom partijom, a njenu politiku revolucionarnom politikom. Kao što se vidi, revolucionarna se politika mora zasnivati na odnosu radnika i komunista, to jest na istovjetnosti njihovih interesa.

Može li se, međutim, danas kod nas govoriti o istovjetnosti tih interesa? Može li se, s obzirom na to, odnos koji postoji između radnika i komunista, nazivati revolucionarnim odnosom, a politika koja egzistira između ta dva pola revolucionarnom politikom? Kad bi se na ova pitanja pozitivno odgovorilo, tada bi svaka pomisao o ovom odnosu kao kontrarevolucionarnom, buržoasko-eksploatatorskom i birokratsko-manipulativnom bila isključena. No, i u ovom slučaju kao i u prethodnom mi ćemo odbiti da damo eksplicitan odgovor. Na to pitanje, uostalom kao i na sva pitanja, odgovara stil i način življenja toga odnosa, stil i način koji je upravo taj odnos.

Ako naime postoji partija koja prihvata kritiku radnika, partija koja nije konstituisana u posebnu, posebnim interesima ograđenu frakciju, i s druge strane ako postoje radnici koji kritikuju partiju ali bratski, lojalno i tako dalje, dakle kao svoju političku ekspresiju, tada se svakako može govoriti o revolucionarnosti ovoga odnosa i revolucionarnosti politike, budući da se on živi. Obratno, to jest ukoliko se ne živi revolucionarni odnos, ukoliko se ne živi jedna revolucionarna politika, tada se također može govoriti o revolucionarnom odnosu i revolucionarnoj politici, ali takav govor ostaje prazan, a to znači neistinit, jer se ne zasniva na prethodnom iskustvu života.

Jer, ako se kaže da je naša partija politička ekspresija radničke klase, tad bi bilo realno očekivati, bar po Marxu, da tu partiju konstituišu najsvjesniji radnici. Nažalost, to kod nas nije tako. Povjeruje li se nekim sociološkim istraživanjima, a mi nemamo razloga da im ne povjerujemo, onda se ovdje ponovo može reći da se od svih radnika u članstvu »SKJ nalazi 13,4 posto« a od »osoblja u državnoj upravi 80,2 posto«[3]. Ako se ima u vidu ovakva konstitucija partije, može li se onda reći da je to partija radničke klase, i da su njeni interesi istovjetni interesima te klase? Mi ćemo i ovoga puta odbiti da odgovorimo na ovo pitanje i umjesto toga ćemo se iznova pozvati na iskustvo svakidašnjeg života. 1969. godine 2,5 zaposlenih na tlu Jugoslavije imalo je mjesečnu platu 40.000 dinara, 15 posto od 40.000 do 60.000, a 24,1 posto 60.000 do 80.000 dinara. Osoblje u državnoj upravi imalo je u istom periodu nekoliko puta veće plate. Ne participirajući u raspodjeli dohotka radnici ne mogu participirati ni u političkom životu zemlje. Da bi poboljšali svoje stanje, oni su se počeli služiti klasičnim sredstvima borbe. Ta sredstva borbe, štrajkovi na primjer, stavljali su do znanja da je socijalni prostor već izdiferenciran, da se suprotnosti unutar njega sve više

3) Stipe Šuvar, Sociološki presjek jugoslavenskog društva, Zagreb, 1970.

zaoštravaju i da taj proces mora jednoga dana dovesti do ozbiljnih potresa. Svakako na to nije dugo trebalo čekati. 1968. i zahtjevi koje je ona eksplicitno postavila bila je potvrda duboke socijalne izdiferenciranosti društva. Zahtjevi za uklanjanjem socijalnih razlika upozoravali su partiju da se postojeće socijalne prilike moraju mijenjati. Ali partiji, čiji ekonomski i politički interesi nisu bili u mijenjanju postojećeg stanja, ostalo je da traži izlaz iz postojeće situacije na nekom drugom planu, izlaz koji ne bi doveo u pitanje njene interese, a koji bi s obzirom na njih, neutralisao tendenciju da se oni svedu na interese radničke klase. Stoga je ona potražila i našla privremeni izlaz u sebi samoj. Na posljednjim republičkim kongresima ona se pocijepala u šest partija čime je ustvari pocijepala i radničku klasu na šest radničkih klasa. Na taj je način klasna polarizacija društva bila zamijenjena nacionalnim konfliktima. Preferiranje nacionalnog nad klasnim interesom praćeno je istovremeno preferiranjem nacionalne nad klasnom ideologijom. Ali preferiranje nacionalnog nad klasnim još uvijek ne likvidira klasno. U datom stanju stvari ono se ocrtava u samoupravnoj tendenciji koja bi mogla, ako pronađe snage koje bi doista bile sposobne da je ponesu, izvesti društvo iz situacije u kojoj se zateklo.

Ako bismo, na temelju ovih kratkih upozorenja, htjeli nešto određenije progovoriti o našem društvu, onda bismo ga mogli sasvim eksplicitno valorizirati: najprije, za njega se ne može reći da je kapitalističko društvo, ali isto tako ni da je socijalističko društvo. Radi se dakle o nekom novom tipu društva koje tek treba istražiti, o nekom tipu društva u kome se susreću kako elementi kapitalizma (najbrutalnija eksploatacija čovjeka od strane čovjeka sada zamaskirana nacionalističkim strastima), tako i elementi socijalizma (tendencija samoupravljanja, na primjer).

Ali, i da time završimo, možda će se jednom pokazati (ali kada, to bog zna), da je nacionalizam najkraći zaobilazni put prema internacionalizmu, a da je eksploatacija i duboke razlike u materijalnom položaju ljudi također najkraći zaobilazni put prema jednakosti. Nažalost, mi nemamo pred sobom dovršeno društvo i stoga ga ne možemo valorizirati iz perspektive jedne neodređene budućnosti, nego iz njegove sadašnjosti, a to znači iz vlastitog života što ga živi to društvo i koje je, u određenom smislu, sam i taj život. Ako nam taj život ne dopušta da kažemo da je radnik na vlasti, kako onda radnik može prožimati vlastitu djelatnost komunističkim vrijednostima u koje vjeruje kao individuum? Marxov proleter je simultano živio iskustvo individualnog i univerzalnog. Radnik u Jugoslaviji danas se nalazi u dilemi šta da izabere. Jer da bi se slijedila razbijena dijalektika individualnog i univerzalnog, neophodno je da i sami individuumi koji je slijede budu razbijeni. Otuda danas, pa i u komunista, neka vrsta neokomunizma koji je po svemu identičan pragmatizmu. Svaka riječ koju danas izgovara komunista, nije samo riječ nego i akcija. Stoga on prije nego što je izgovori, ne pomišlja na

to, da li će ona biti istinita, nego kome može koristiti. Zbog toga naši komunisti toliko zaziru od vlastitih riječi, da se više ne usuđuju otvoreno govoriti o onome što je danas u ovom društvu bitno. U krajnjem slučaju to je i razumljivo jer se o društvu bez trajnih razvojnih linija ne može ništa pouzdano reći, budući da se neprestano pokazuje kako je neka ideja, neka misao, neka riječ samo trenutno istinita. No, to ni u kom slučaju ne znači odustati od govora. Ako su ideje, misli i riječi samo trenutno istinite, onda je i sama istina trenutna. Utoliko je valja reći.

FELJTON O »SADAŠNJEM TRENUTKU SOCIJALIZMA«

Milan Mirić

Zagreb

UVODNA FELJTONSKA RAZMATRANJA

Stavimo li na kraju izričaja »sadašnji trenutak socijalizma« još i znak pitanja, čini se da smo dobili pojmovni sklop kojim je i o kojem je moguće plodno misliti.

No da li je doista tako? Što nam se nudi kao polazište hoćemo li misliti o socijalizmu danas? Trebalo bi svakako najprije da smo složni što nam znači — socijalizam, pa da mu tek tada počnemo istraživati — sadašnji trenutak. I baš tu, na prvome koraku moramo zastati. Što je to socijalizam, danas više uopće nije onako jasno kako je to jasno bilo prije dvadesetak godina, ili možda kako je to bilo još jasnije prije pola vijeka. Što se više odmičemo od naših dana, sretat ćemo misli, ideje, pa čak i akcije u kojima se čini da su pojmovi o socijalizmu bili jasniji. Danas pak kada se na sve strane o njemu govori, kada mnoge države za organizaciju odnosa među svojim građanima tvrde da je ona socijalistička, teško je u nekima od njih naći i dva čovjeka, što se između sebe odnose preko tih socijalističkih institucija, da o socijalizmu misle jednako. No, kad je o socijalizmu moguće misliti na toliko raznih načina, ne upućuju li baš ti mnogi načini na njegovu duhovnu vitalnost?

O socijalizmu se s puno ozbiljnosti i pažnje govori u Kini i u Rusiji, u Čehoslovačkoj i na Kubi, a govori se i u Jugoslaviji. Međutim, svaka od ovih zemalja tvrdit će da je njezin socijalizam pravi, dok u onoj drugoj nešto s njime nije uvijek na pravome mjestu. Zazivajući socijalizam, zemlje kao što su Kina i Sovjetski Savez izazivaju strah jedna u druge. Čehoslovaci su prije koju godinu započeli govoriti o socijalizmu s ljudskim likom kazavši tako da njega ima i u neljudsku obličju. U ime pravoga socijalizma u Čehoslovačku su ušle vojske prijateljskih socijalističkih zemalja i objasnile da takve dileme zapravo nema.

U Jugoslaviji se voli reći kako ona svoj samoupravni oblik socijalizma ne misli nikome sugerirati, ali se ipak vjeruje da je to jedini ispravni socijalizam, što u sebi svakako nosi i nešto od misli kako bi i drugi najbolje učinili kada bi se u nas umetli.

Govorimo li dakle o socijalizmu, današnjem njegovu liku i našem znanju o tome što on i gdje on jest, osjetit ćemo kao da nam argumenti izmiču. Sa sigurnošću možemo računati jedino na naše opredjeljenje za ovaj ili onaj njegov oblik. Uz takvu pak argumentaciju svaki od oblika socijalizma ima jednako pravo na to ime. No više još od našeg opredjeljenja pravo mu izlazi iz moći koliko da sebi uzme ime toliko i da ljude zadrži u onom organizacijskom obliku što ga je odabrao. Čime mi danas možemo osporiti da kineski oblik socijalizma, od ideje o cvjetanju stotine cvjetova, preko velikog skoka u proizvodnji željeza, do kulturne revolucije i njezina jenjavanja, sa svim protivštinama što jednu fazu među nasuprot drugoj doista nije socijalizam? Zar njegov program ne izvikuju i ne izvršuju neizbrojivi Kinezi? Oni su uvjereni da sve što čine predstavlja socijalizam. Mi bi trebalo da im kažemo kako to nije tako, jer čvrsto centralizirana organizacija javnog života nema ništa sa socijalizmom. Trebalo bi dakle da uvedu samoupravljanje. Naš je razlog u činjenici što samoupravljanje preko dvadeset godina postoji u nas, što smo se takvi održali, čak i postigli velike rezultate. Oni nam pak odgovaraju da je baš tako i s njima. Postoje doduše neku godinu manje kao zemlja u kojoj se živi socijalistički, ali nema sumnje da ljudi žive bolje nego što su ranije živjeli. Javi li se kakva teškoća, oni izmisle novu fazu. I njihov je dakle i naš argument za socijalizam njegova programska i državno-organizacijska sposobnost da traje. Kada bi jedan od organizacijskih oblika socijalizma propao u nekoj od državnih zajednica, on bi propao kao socijalizam uopće, post festum on, naime, ne bi bio socijalizam iako je to ranije bio. Upravo se to zbilo sa socijalizmom onih nekoliko spornih čehoslovačkih mjeseci.

Ako je tako sa socijalizmom i njegovim sadašnjim časom, ako se on od jedne socijalističke zemlje do druge toliko razlikuje da u jednoj za onu drugu uopće i ne postoji, ako se u jednoj i istoj socijalističkoj zemlji od prilike do prilike, u nepredvidljivom trajanju čini da njega usprkos ranijih zaklinjanja zapravo nije bilo, onda socijalizma možda nema ni u ovom času za koji sigurno kažemo da u njemu jest. Ako se njegova najjača argumentacija često skriva u što punijoj negaciji ranije njegove argumentacije, onda teško da čovjeku pojedincu, što pokušava shvatiti nešto od zaokreta koji ga pogađaju poput sudbine, nije druge nego da se pusti toj nemogućoj situaciji, te pod socijalizam uzme sve što se danas socijalizmom zove a ima organizacijsku mogućnost da to i dokazuje.

Ovakvo bi razlaganje sličilo formalističkom poigravanju kad svakom od spominjanih socijalno-organizacijskih tvorevina ne bi bile opasane neizbrojive ljudske nade i patnje istovremeno, kad iza njih ne bi pucale nepregledne poljane neoznačenih groblja,

kad u isti mah, na različitim krajevima svijeta, ne bi otaljavali svoj život oni koji, zahvaljujući upravo tome što se socijalizmom nazvalo, nisu pomrli od gladi. Naša dakle sumnja da li se o socijalizmu uopće dade misliti, čak da ga možda i nema čini se da se ipak napretac rodila. Pored nje s istim pravom može stajati već na prvi pogled razumno rješenje da su svi socijalizmi, odnosno sve društvene organizacije koje su to za sebe spremne tvrditi, doista socijalizmi. Ako je, naime, za jednu ljudsku zajednicu, da bi se kao zajednica održala, osnovna teškoća u nedovoljnoj proizvodnji željeza, onda je organizirano općenarodno livenje željeza ono što to društvo označava socijalističkim. Zašto naime za neke ljudske zajednice već i sam broj tona proizvedenog čelika po jednom stanovniku ne bi označavao da ti stanovnici žive u socijalističkom društvu? Čini se doista, nemajući jednog kriterija, da nam neće biti druge nego pristati kako sve što o sebi misli da socijalizmom jest, misli to s razlogom.

Iako toliko raznorodan, socijalizam nosi jednu uglavnom zajedničku osobinu. Kao organizirana socijalna formacija javio se, protiv svih teorijskih pretpostavki, u zemljama sa zaostalijim načinom proizvodnje. Kako je proizvodnju uzeo za svoju najbitniju značajku, a kako je i kapitalizmu proizvodnja osnovna, to socijalizam i kapitalizam žele da se razlikuju po odnosima u proizvodnji. Socijalizam će proizvoditi više i bolje od kapitalizma i raspodjeljivati pravednije, kapitalizam pak treba da vodi sve većem bogaćenju jednih i drastičnom siromašenju drugih. Socijalizam se ali sve do danas u proizvodnji materijalnih dobara nije u stanju uspješno nositi s kapitalizmom, a u kapitalizmu se ne zbiva ono siromašenje radnika koje bi ih navodilo da ga oružjem ukinu, pa očito proizvodnja sve teže i za kapitalizam može biti jedini pouzdani kriterij, a kako onda da isključivo ona pokaže koliko nešto socijalizmom jest ili nije!

Neki su teoretičari pokušali posvećeni kriterij koji u osnovu svega stavlja proizvodnju spasiti tako, da su planetu vidjeli podijeljenu na nacije uporna bogaćenja i nacije što rapidno pauperiziraju. Pa ako danas građansko društvo dosta lako izlazi na kraj s mnogim izrazima nezadovoljstva unutar sebe, čini se da je stvarna revolucionarna mogućnost za čovjeka uopće ostala još samo u siromašnim nacijama. One će svoje revolucionarno raspoloženje izraslo iz siromaštine pretvoriti u akciju za izmjenu svekolike planete. Ma koliko takvo uvjerenje ne imalo još i šire razrađenih planova, ma koliko se danas činilo neuvjerljivo, ono ne mora za budućnost biti i nemoguće. Dakle, siromašne nacije, bilo da su već socijalističke bilo da socijalizmu samo teže, donest će ono što za njih socijalizam jeste — reorganizaciju proizvodnje i raspodjelu proizvoda na svjetskoj razini. Takva reorganizacija, svakako oružana, vjerojatno neće trpjeti različite oblike socijalizma. Uostalom i socijalističkih zemalja ima bogatijih i siromašnijih, što znači da i one imaju biti uzete u planetarnu organizaciju prema modelu da li najsiromašnije nacije, najbrojnije ili najrevolucionarnije, tko će to znati! Ovako ili onako, ali socijalizam

bi ostao proizvodnja i raspodjela, iako ne više nametnuta od jedne klase drugoj nego od jedne nacije drugima.

Ovakva uvjerenja, ovdje dakako pojednostavljena, nisu samo spasavanje jedne dogme, niti samo temelj jednom shvaćanju revolucije nego se, koliko to god u prvi mah izgledalo nevjerojatno, svojim sistemom ideoloških predodžaba o klasnom sukobu u svijetu, prometnuše u faktičku obranu državne organizacije, oslanjajući se sve više na ideje nacionalnosti, a sve manje uzimajući u obzir zbiljske interese klase na koju se povremeno još uvijek znaju pozvati.

Mnogi su se već okušali u vještini dokazivanja kako naše stoljeće nalazi svoj puni zajednički nazivnik u afirmaciji nacionalnog osjećanja, kako se u njem tek formuliraju nacionalističke ideje i rastu do punoga zamaha. Od poziva na priznate autoritete do slaganja konkretnih izraza nacionalnoga i nacionalističkog osjećanja nema nikakve teškoće da se dokazuje ispravnost tih tvrdnji. Izuzmemo li narode što su se borili za elementarnu slobodu ili one koji je oružjem još uvijek traže, jer se na njih tvrdnja o našem vijeku kao vijeku nacionalizma i ne može bitno odnositi, socijalizam ne samo da nije tu karakteristiku izmijenio, on je zatvaranjem u vlastiti prostor na kojem živi bez stvarnog doticaja s drugima, ograničavanjem drugih naroda u njihovu pravu da sami o sebi odlučuju samo pridonio njezinu učvršćenju. Kad je napadnuta prva socijalistička država, njezini upravljači, pozivajući narod da se brani, kao da su smetnuli s uma kako je socijalizam ono što je bilo došlo u opasnost. Govorili su o domovini, o povijesnoj uvjetovanosti sukoba, o ranijim pobjedama nad istim neprijateljem. Narod je pozivan da brani rodnu grudu a ne kolhoze. Čini se kao da je nacionalizam u obrani igrao mnogo veću ulogu nego socijalizam. Kolikogod i taj primjer pritvrđuje misao o nacionalizmu našega stoljeća, on naprosto kao da je smišljan da bi izazivao na sumnju u socijalizam.

Misli o našem vijeku kao vijeku nacionalizma nikad previše dobrih potvrda te ih je i kod nas počela sve lakše pribavljati. To nam sugerira da samoupravnome socijalizmu ne samo da nacionalistička osjećanja prema drugim državnim zajednicama ne moraju biti sasvim nepoznata, već da, osjećajući i unutar sebe teškoće u odnosima među nacijama, u nacionalizmu može vidjeti način da im doskoči. Treba li i ovo uzeti još jednim razlogom za sumnju u sam socijalizam?

PRVI FELJTONSKI PRIMJER

Ona rasuta društvena grupacija, što je negdje prezrivo a negdje i s ponosom zvana humanističkom inteligencijom, jednodušno se prije nekoliko godina opirala ostavljanju čovjeka izvan svake odgovornosti za njegovu vlastitu sudbinu. Otpor se skupljao oko jednog nikad do programa izrađenog koncepta ljud-

skih odnosa. Razlike u toj jednodušnoj gesti izrazile su iz različitosti u istome. Taj što je hijerarhizirane ograde oko čovjeka osjećao tek svojim nacionalnim senzibilitetom bio je spreman da sudjeluje u prokazivanju tih ograda, ali je u skladu sa svojim osjećanjem dosta lako vidio i riješenu. On nije bio u stanju da u svijetu institucionalno organiziranoga socijalnog života uoči kako čovjeka napuštaju njegove ljudske mogućnosti upravo zato što ta napuštenost počiva u temelju tako sazdana svijeta. Stoga osjećanje socijalnog i duhovnog mjesta nije zadugo kod takvih moglo izdržati u koraku s otporom u ime one čovjekove mogućnosti, koja će uvijek i ostati samo njegova pojedinačna mogućnost. Dogodilo se da je birokracija u svojoj tehnologiji socijalnih odnosa iscrpla gotovo sve što joj je ostalo od ranijega ideologiziranog opravdanja njezina isključiva upravljačkog položaja, te se i sama našla, reklo bi se, u dramatičnoj situaciji u kojoj je nacionalno otkrila kao jedini još svoj izgled. Njemu je vrlo lako prilagodila svoj program a nacionalnu frazeologiju, dotad prognanu iz javnoga govora, uključila u svoj upravljački jezik. Kod dijela humanističke inteligencije tog se trena pokazala sva tanušnost onog nacionalnog osjećanja za koje se htjelo da je ishodište duhovnoj čovjekovoj egzistenciji. Rijetki su ostali da se ne izjednačiše s upravnim činovnicima, njihovim načinom i njihovim programom. U većini pak, upravljački je sloj sada dobio pomagače jednake onima koje je ranije imao među poluinteligencijom što je za sebe tvrdila da je marksistička inteligencija. Preokret je išao vrtoglavo, a u brzini je zaostajalo obično ljudsko pamćenje u kome bi se i prostim uspoređivanjem dalo naći dovoljno valjanih zaključaka o pravoj prirodi današnjih odnosa. No protiv tih zaključaka pamćenje i jest zaostalo negdje iza zbivanja.

Kako bi inače nosioci nacionalnih i nacionalističkih ideja i osjećanja opstajali danas uz fakat da su ih samo koju godinu prije gonili, recimo, zbog glasanja za »Deklaraciju o nazivu i položaju hrvatskog književnog jezika« isti ljudi politike i vlasti koji im danas nude dogovor i zajednički program. Da bi izdržali i opravdali se, oni pozivaju u pomoć iluziju kako se sam karakter birokracije izmijenio, te se danas tek u njoj nađe istinskih nacionalnih vođa. U hinjenu oduševljenju za njih današnje nacionalistički se intelektualci trude da im odreknu ili zaborave jučerašnjicu. U tome pomažu i mnogi pripadnici birokratskog upravljačkog sloja. Prirodi njihove uloge u ovakvome socijalnome postroju odgovara da im raniji odnos, izjave i programi potonu u zaborav; tako ih nitko neće pitati za mogući nesklad između nekadašnjih djela i današnjih proklamacija, ranijih izjava i sadašnjih čina. Zaboravljanje učvršćuje njihov današnji položaj. Što ih to kao ljude, pojedince i individualnosti dovodi u pitanje tek je privid, jer u pitanje nema što biti dovedeno. Oni su funkcije održavanja na vlasti i time su davno već izgubili individualnost svakoga svoga gesta. Da i takozvana humanistička inteligencija može služiti istoj funkciji, dade se vidjeti upravo na primjeru »Deklaracije«, kao što je, paradoksalno tek naiz-

gled, baš tu najjasnije kako toj inteligenciji nije do nacionalnih ideja i osjećanja nego do sudjelovanja u vlasti, nije do zbiljskog duhovnog programa formulirana u osjećanju sudbine naroda nego do upravljanja narodom.

U javnosti je »Deklaracija« bila shvaćena kao samostalan čin nacionalno raspoložene inteligencije. Da je to neistina i samoobmana koju birokracija vrlo rado inteligenciji ostavlja, danas se bez mnogo nagađanja dade zaključiti iz vrlo jednostavnih činjenica. »Deklaraciju« nije pripremila ni o njoj odlučivala nikakva nezavisna grupa intelektualaca. Kao nacrt ona je u nekoliko dana obišla značajnije nacionalne kulturne institucije onako kako javni dokumenti ovog društva obično izlaze pred javnost: o svemu se dogovori i odluči na jednome mjestu, među malo ljudi, gdje također rijetko ima stvarna dogovora, traži se tek potpora za misao ili želju onoga što je u tome krugu svojim položajem najviši. Poslije odluka ide na takozvanu javnu raspravu u kojoj može biti samo prihvaćena. S »Deklaracijom« nije bilo mnogo različitije. U tekstu što je, da tako kažemo, radno prošao mnoga mjesta nije mijenjan gotovo ni zarez. Ne možda zato što bi toliko dobro bio napisan ili još manje zbog toga što se nisu javljali koji su ga mislili popravljati, već stoga što rasprava da bi se štogod mijenjalo i nije bila uračunata. Rečeno je da je takav tekst već od drugih prihvaćen pa neka stvarnija promjena niti bi bila demokratska a ni korektna prema onima što su tekst već prihvatili; rečeno je također da je »Deklaracija« službeni akt koji bi pred neki odbor Sabora i Skupštine trebalo da na vrijeme prispije te u zadnji čas nije ništa mijenjati. Po nastanku je, dakle, svome »Deklaracija« sličila mnogom od birokratskih akata. Kad je na kraju optuživana, rijetko se spominjalo institucije, jer u birokratskom postroju institucije i organizacije, potrebne i priznate kao dio toga postroja, teško mogu biti krive. Optuživalo se pojedine ljude, pa je i time podsjećala na dobro znane prilike. Označeni sudionici pri njezinu stvaranju dospjeli su na indeks, bilo je zapriječeno da im se imena pojavljuju u javnosti, da vrše političke funkcije, no samo koju godinu kasnije — danas — postali su upravo oni nosiocima svega javnoga nacionalnoga života — od politike i kulture do ekonomike i znanosti. Tako je situacija s ljudima »Deklaracije« bila naprosto tipična za davno oprobani birokratski odnos koji u času briše imena ljudi ne bi li im se i trag zameo, da bi slijedeći hip ta ista imena aklamirao na naslovnim stranicama. »Deklaraciju« unižava do svakodnevnoga birokratskog akta baš spremnost njezinih ljudi da pristanu prije svega na drugi dio ovoga cjelovitoga odnosa prema ljudima i javnim stvarima.

Po žestini napadaja izgledalo je da je »Deklaracija« došla neočekivano, da je napravljena iz potaje, da su mjesta vlasti i politike živjela u punu neznanju. No ako je ona bila doista toliko neprijateljski čin koliko je rečeno, uz onu izvjesnu ustanovu koja je unaprijed znala upozoravati koga je trebalo i na mnogo beznačajnija javna, polujavna ili pritajena djelovanja među inteli-

gencijom, potpuno je besmisleno vjerovati da ljudi od politike i vlasti nisu ništa saznali za svih nekoliko dana koliko su »rasprave« trajale. Ali kad bi doista mnogi i zatajili, ustanova koja je do nepogrešivosti razvila u sebi osjećanje što je dozvoljeno a što nije — štampa, nije mogla pogriješiti. Naivnima je ostalo da vjeruju kako se objavljivanje u tjedniku za kulturu a šutnja u svim drugim novinama u našoj republici dogodila slučajno, da nije bila dio birokratskog ispitivanja dokle je u tom času moguće u prikupljanju vlastite moći. Kad je to utvrđeno, pustilo se nakon par dana napad u dnevnim novinama i mirno pristalo na ono što je slijedilo: skupove što protestiraju, pisma čitalaca novinama, službenu forumsku osudu itd. Silna buka vrlo brzo se stišala i nije iza sebe ostavila više od jednog blijedog dokumenta što danas, samo koju godinu kasnije, ne dosiže ni argumentaciju ni zagrijanost najslužbenijih novinskih uvodnika. Jer što je u »Deklaraciji« napisano o jeziku, izuzmemo li zahtjev da ga se zove narodnim imenom, iako njime istim govore i drugi, nema za ono što bi pod jezikom trebalo pomišljati nikakva značenja. Tu bi također trebalo kazati kako bi se već zbog sama nastojanja na imenu našlo dosta razloga da se »Deklaracija« ocijeni s više sklonosti, no ovdje se ne misli nju ocjenjivati, nego, razlažući o njoj, nama je mnogo više do duhovnog stanja kojem je ona predstavljala samo trenutno jasnu sliku.*

Koliko je »Deklaracija o nazivu i položaju hrvatskog književnog jezika« bila tek slika jednog stanja i funkcija nečega što s književnim jezikom nije imalo ništa zajedničko, nema uvjerljivije potvrde no što su njezini zahtjevi koji se odnose baš na jezik. Njezino shvaćanje ravnopravnosti narodnih imena kao da se zadovoljilo i iscrplo u zahtjevu da savezni zakoni i drugi zvanični akti budu pisani na »četiri književna jezika«, da se na pošti, željeznici i vojsci, u sredstvima javnog i masovnog priopćavanja, u pravljenju administrativnih obrazaca i u političkim organizacijama poštuje isto načelo. Intelektualci, ljudi od znanosti, nauke i umjetnosti nisu progovorili o kulturi, niti im je na um palo da proslove koju o mogućem pjesničkom, vizionarskom ili znanstvenom osjećanju narodne sudbine izražene u je-

*) Ovaj je autor, svojedobno, na plenumu Društva književnika Hrvatske dao glas za »Deklaraciju o nazivu i položaju hrvatskog književnog jezika« samo zbog njezina zahtjeva da se jezik ima zvati imenom naroda koji njime govori. Međutim, tada je bio a i danas je uvjeren da je jezik kojim se govori u Bosni i Hercegovini, Crnoj Gori, Hrvatskoj (izuzev kajkavce i čakavce) i Srbiji, bez obzira na sve razlike, čak i bez obzira što je u njemu nastalo više nacionalnih književnosti — **jedan jezik.** On će takav ostati usprkos i današnjem dijeljenju političkim sredstvima i političkim razlozima sve strasnije prikupljanim i na hrvatskoj i na srpskoj strani. Povijest poznaje mnoge primjere nasilne politizacije jezika, no rezultat je svagda bio jednak: postupno uništenje jezika. Naš je dosad preživio nekolika uništenja, ona što su ga silom dijelila i ona što su ga silom ujedinjavala. Uspijevao je to onda kad je u sebi našao snage da se političkom nasilju opre samo iz sebe kao jezika. I uvijek se tada, samo iz sebe kao jezika, pokazivao jednim jezikom.

ziku. Ni traga mogućoj strepnji nad sudbinom koja nam jest ili bi nam imala biti blagovjesnije naviješćena jezikom kojim će nas nagovoriti narodna pošta i narodna željeznica, narodna vojska i narodni propisi, akta, naredbe i druga tome podobna literatura. I da bi stvari još jednom bile zapretene a zahtjevi dobili izgled kulturnog čina, njih se ne obznanjuje u ime vojske, pošte, željeznice, nadleštava i ustanova, u ime novina i državne politike, gdje jedino mogu naći opravdanja, ako i ne ljudske duše, nego u ime — književnog jezika. Pristavši na službu jednom birokratskom sređivanju stvari na njegov način, neki intelektualci su nužno pristajali da za račun jednog instrumentaliziranog jezika potpuno zaborave na jezik — oduhovljenu sudbinu svoga naroda. Za njih se sva sudbina naroda, kao njegov projekt, smjestila u jezik institucija što su svojom pravom prirodom, zvale se nacionalnim ili nekim drugim imenom, uvijek samo nesloboda. Najviše što su bili kadri, zaustavljalo se na razmjeni jedne neslobode za drugu s iluzijom da je nesloboda nacionalne oznake manje nesloboda, ili čak da se preko te druge neslobode približava istinskoj slobodi. Nitko nije htio pomišljati da bi jedno zbiljsko nastojanje u jeziku, idući protiv svake neslobode, išlo protiv jezika politike i upravljanja, protiv jezika propisa i naređenja.

Napadnuti, njezini tvorci i glasači u tom času doživljuju neočekivani ali i časniji dio svoje sudbine. U javnosti se čini kako je dio inteligencije, krivo ili pravo, dobro ili loše, sasvim samostalno nastojao za nešto. No prave osnove takav dojam nije imao, i on je zapravo postao dijelom dobro udešene igre. Patetika pojedinačnih razočaranja i gorkih spoznaja samo dodaje koju individualniju crtu obezličenoj fizionomiji situacije u kojoj su se svi našli. Takvi su pojedinci s ostatkom dostojanstva otišli u stranu. Najveći pak dio što je »Deklaraciju« stvarao kao instrument jednog instrumenta, kao akt nejezika, kojem je njegovo poimanje jezika bilo samo jedan od putova do sudjelovanja u vlasti, taj je dio inteligencije danas postao stvaralac birokratsko-organizacijskog oblika javnosti onako kako je jednom ranije njegovim nosiocem bila takozvana partijska inteligencija. Zašto je birokratska vlast morala potražiti »humanističku inteligenciju«, rekli smo na drugom mjestu;* ovdje nas zanima ponašanje dijela inteligencije i njezina spremnost da služi održanju jednog birokratskog sloja koji se ranijim svojim ideologijskim mistifikacijama nije mogao dalje produžavati.

U prirodi je upravljačkog sloja, kad prispije dotle da se otvoreno smije proglasiti vlastitom svrhom, da odbaci programe, ideje i ljude koji tome nisu više u stanju pripomoći. Nešto slično dade se već dosta jasno nazrijeti. U ljubavi očitovanoj ljeti 1968. kao da već dolazi do nesuglasja. U dnu stola vlasti probudila se

*) Vidi M. Mirić: »Rezervati« Zgb. 1970, poglavito esej »Pomaknute granice«.

želja za boljim mjestom, čak se otkriva i nešto od pritajene volje da se zapovijeda. No pripušteni stolu, ukoliko nisu u stanju da se otvoreno sukobe za svoje mjesto, ostaju samo pripušteni i mogu se nadati jedino sudbini onoga što je svoje učinio pa mora otići. Sve se to u raznim oblicima već mnogo puta dogodilo, ali po tko zna koji put tipični će primjerak humanističkog intelektualca, danas nacionalističke zagrijanosti, sklopiti ruke u pobožnoj gesti i utješiti sama sebe kako je takva, eto, sudbina istinskog intelektualnog napora u ovim našim prostorima, optužit će zaostalost, nepovjerenje prema svima koji misle, povući se i čekati da ga opet pozovu da »misli«, i redovito će to biti onda kad treba prepriječiti istinski misaoni napor da se vremenu odredi pravo ime, i redovito će taj humanistički intelektualac obaviti svoj posao, dobiti svoju nagradu i biti otjeran. Za sada on se još zadovoljno predaje hirovima političkih odluka, kliče im ili plače nad odlukama što nisu u skladu s njegovim očekivanjem. O pravom karakteru tog intelektualca kazuju malobrojni primjeri odustajanja od »raspodjele« vlasti onih rijetkih što svoj intelektualni čin vide određen svojim nacionalnim osjećanjima i brigom za narodnu sudbinu. Oni se kao intelektualci nalaze u procjepu između svijesti o neslobodnoj čovjekovoj situaciji koju vide kao nacionalnu neslobodu, potrebe da se tome suprotstave, sudjelovanja u vlasti zajedno s birokracijom što je jedino rješenje kad se problem svede isključivo na problem nacionalnoga s jedne strane i svoje potrebe kao intelektualaca da problem čovjeka i ljudskog društva vide kao problem čovjeka pojedinca s druge strane. Razočarani, oni silom svoje skepse odustaju od »rješenja« vlastite muke da bi primjerom, i ne htijući, prokazali pravu prirodu nacionalističke inteligencije kao poluinteligencije.

DRUGI FELJTONSKI PRIMJER

Koliko je birokracija, danas naizgled podijeljena, ostala samo birokracijom kakvom je i ranije bila — zabavljena jedino time da sebi osigura ostajanje na vlasti — možda još jasnije kazuje primjer takozvanog studentskog pokreta. Kada je 1968. godine razbijen kao mogući lijevi pokret, i studentska plima splasnula na obećanjima i podilaženju kako je većina njezina, usprkos pobune a ne upravo zbog nje, ostala socijalistički motivirana, on je u onom svome dijelu što je u stanju lijevo sustavnije misliti doživio klasičnu sudbinu svakog lijevog pokušaja što završi neuspjehom. Označeni neuspjehom kao nekim prokletstvom, takvi se lijevi pokreti zatvore i u isto vrijeme u sebi razmrve na grupe koje se među sobom grizu i optužuju za neuspjeh, lutaju od nihilističkog odustajanja do nihilizma u svome radikalizmu. Istovremeno, kod nas se od ljeta 1968. sve ozbiljnije sabire grupacija nacionalistički raspoloženih studenata. Lipanjskih dana vrlo su brzo osjetili gdje je njima prava opasnost i vođeni tim osjećanjem oni su iz uvjerenja pomagali biro-

kratskom udaru. U dozivanju pameti »zavedenih studentskih masa« i razjedanju duhovne osnove za lijevu studentsku akciju veliku su ulogu odigrali i intelektualci otkrivajući »unitaristički« karakter naše studentske ljevice. Zaklinjali su studente da ne budu »guske u magli«, kako je jedan od razbijača studentskog bunta govorio tih dana, i ne puste da budu odvučeni od jedinog stvarnog problema u jugoslavenskom socijalizmu — nacionalnog. Tada je već poluslužbeno, a još više izvan oficijelnih upravnih i političkih struktura, studentski bunt dijeljen na beogradski, koji navodno nije mislio o nacionalnoj ravnopravnosti, i na onaj drugih sredina što je pokazao zanimanja i za nacionalne teškoće, premda je naglašavao jedinstvenost studentskog nezadovoljstva i uzajamnost jugoslavenskih naroda, te se time i on našao osjećanjima i programom na putu s koga se nacionalni interesi gube iz vidokruga. Koliko god poslužio kao uspješan taktički potez kojim se protivbirokratsko studentsko raspoloženje trenutno dijelilo i unutar sebe suprotstavljalo, nacionalni je kompleks, otada što dalje to više, postajao novo čvrsto opravdanje birokratskim upravljačkim grupacijama. Uzimajući za se ulogu nacionalnog zaštitnika, one se na već iskušani u povijesti način trajnije štite od lijevoga buntovnog raspoloženja većeg broja ljudi, ali lakše također između sebe formuliraju, katkad vrlo žestoko, vlastite interese kao prividno različite, kao što se čvrsto osiguravaju i protiv grupa i pojedinaca iz svoga krila koji bi namjerili do veće moći.

Ne stoji velika napora da se prisjetimo referata, zaključaka, novinskih uvodnika i javnih govora pojedinaca, koji su se uglas kleli u radničku klasu, jer ona ali mora konačno sve uzeti u svoje ruke, osigurati reformu, pravednu raspodjelu, ravnopravne odnose, prisjetiti se sve te neuvjerljive literature, i u njezinu blizinu postaviti onu u kojoj se tek neki mjesec kasnije potpuno isti ljudi zaklinju da je sve to u stanju učiniti samo jedinstvena nacija. Posljednjih pak mjeseci razglašeno je da klasno i nacionalno imaju ići pod ruku, vjerojatno i opet samo do časa kad će kome zatrebati ne bi li se održao ili koga gurnuo s vlasti. Tada će veliki javni disputi, osude i potvrde ići oko toga stavlja li tko na prvo mjesto nacionalno ili ono drugo. Kuda se može dalje, da se naslutiti iz primjera kojim se bavimo.

Poslije juna 1968. godine izabrano je studentsko vodstvo koje je imalo primiriti studente i spriječiti ponavljanje vrućega ljeta. Taj strah od ponavljanja pokazuje kako administrativne i političke strukture nisu mnogo shvatile od karaktera studentskog bunta. Kad se ništa slično nije više ponovilo, odahnulo se s uvjerenjem kako je studentsko raspoloženje konačno u rukama foruma i organizacija.

No, ako lijevi studentski bunt nije bio uperen osvajanju vlasti ni u studentskoj organizaciji, a kamo li negdje drugdje, ne da se reći da nije bilo takvih koji su upravo o vlasti razmišljali. Nacionalistički raspoloženi studenti brzo su postali glavni oslonac studentskih rukovodstava i njihov kritičar istovremeno. Or-

ganizirani i vođeni od manjeg broja aktivista što znaju i cilj i put do njega, oni su pošli od preuzimanja fakultetskih odbora. U mnogome je to podsjećalo na taktiku kakve ilegalne organizacije što koristi sva legalna sredstva da širi svoje ideje i polako ispunjava program. Osvajali su mjesto po mjesto u studentskim službenim vodstvima i prikupljali oko sebe spremne da ih slijede. Izbor studenta-prorektora bio je po mnogome prijeloman događaj za sve što je kasnije dobilo naziv pokreta, a onda i uredovno potvrđeno kao »pozitivna politizacija studentskih masa«.

Dogodilo se da je student-prorektor izabran protiv volje foruma koji su mislili upravljati izborima. Izvanjski, to bi za naše prilike bili rijetko demokratski izbori da isticanje i drugoga, neslužbenoga kandidata nije proslijedilo istim putem kojim se prispjelo i do prvoga. Unaprijed, nezavisno od birača, samo na različitim mjestima dogovorena su oba. Stvarnije ih je dijelila tek sposobnost aktivista oko neslužbenoga da ozbiljnije priprave glasačku jezgru što će ostale pritisnuti svojom organiziranošću. Zatečeni su ostali svi, od kandidata što nigdje ranije i nije mogao naučiti da se dizanje ruku u anonimnih glasača nepredvidivo može prometnuti u izbor, pretvoriti se u njihov gnjev, opredjeljenje ili otpor, preko foruma koji izbore obave prije no što su i raspisani, do najviših javnih ustanova. Iznenađeni, oni započinju nepromišljenu kampanju. Dokazuju političku nepravovjernost izabranoga, što je samo po sebi smiješno, jer s nje je on upravo i izabran, hoće ishitriti nelegalnost cijelih izbora, a samo pokazuju koliko je panično jasno da izabrani prorektor nije slučajno izabran, da nije sam, da dolazi nešto nad čim će možda biti teško osigurati kontrolu.

Sredina koja politički javno nije živjela, gdje se pojedinac godinama osjećao tjeskobno beznačajan i nepostojeći, opire se kampanji iz protesta prema takvoj svojoj situaciji. Kampanju studentskog rukovodstva pomagale su i raspirivale koliko novine toliko i sve druge oficijelne strukture javnog života. Bez takve podrške studentska se rukovodstva zasigurno u nju ne bi usudila. Snage pak što su pripremile jedan izbor radile su dalje na drugome. Skup sazvan pred izbornu konferenciju studentske organizacije na Sveučilištu pokazao je da će službena lista za novo studentsko rukovodstvo proći kao što je prošao i kandidat za prorektora. Na tom se zboru našlo i oficijelnih ljudi — saborskih i skupštinskih izabranika, dok je samu konferenciju već uzveličala cijela hijerarhijska skala od sveučilišnih preko gradskih do republičkih ljudi. Mirno su gledali, kako oni, samo nekoliko dana ranije nukani da javno viču protiv izabranoga prorektora, bivaju fizički spriječeni i da započnu konferenciju, a kamo li da nekakvu svoju listu predlože.

Treba li se čuditi što su nazočni odličnici u svojim besjedama na konferenciji tvrdili kako se nalaze među istomišljenicima? Takvo pitanje može biti samo retoričko, jer sve je to davno već postalo normalno i svakodnevno odnošenje prema ljudima, njihovim osjećanjima i idejama, a pokriva se onim rav-

nim, besadržajnim sintagmama kao što su: »političko djelovanje«, »realno procjenjivanje date situacije«, »zauzimanje odgovarajućih stavova«. No upravo bez takvih objašnjenja i njima »odgovarajuće zauzetih stavova« bilo bi nedoumice kako se to otjerano studentsko rukovodstvo moglo udaljiti od studenata, postati birokratsko i elitističko, prometnuti se u unitarističko, a sve vrijeme ono nije ni pomislilo da uradi bilo što preko onoga što mu je nalagano. Ono je, međutim, svoj dio uloge istomišljenika odigralo.

Ako je tko već vidio početak punoga okretanja cijele upravne i političke komparserije prema nacionalnome ili čak nacionalizmu, našao se u zamci da povjeruje protivrječnim zaključcima, akcionim programima, izjavama, zakletvama i obećanjima. Doista, nije trebalo dugo čekati da novi studentski vođi budu proglašeni zatočnicima najboljih osjećanja svih studenata. I pitanje, tko se to promijenio? treba postaviti. Studenti, njihovo rukovodstvo ili službeni ljudi što su sjedili na onoj konferenciji i mirno gledali istjerivanje s podija, otimanje mikrofona, pravili se gluhi i slijepi na provaljivanje u redakciju »Studentskog lista«? Službeno se žalilo zbog nespretnosti i neiskustva, ali se žmirilo nad svime što bi upućivalo na pravi karakter programa što ga u javnost iznosi tobožnje neiskustvo. Pitanje da li se tko promijenio treba postaviti, kako bi se utvrdilo da su, prihvaćanjem nove vodeće grupe među studentima, forumi samo uzeli u obzir stanje, koje se nije dalo spriječiti, ali se prihvaćanjem otvarala mogućnost da se ono osigura za sebe. Čim je ali studentsko rukovodstvo pokazalo da bi nešto dalje u provođenju svoga programa nego je u ovom času moguće i službeno prihvatiti, njega razglašavaju neodgovornim i neprijateljskim. I opet u ime onoga u ime čega je koji samo mjesec ranije bilo osuđivano, a onda dobilo legalnost i pravovjernost. Kakva će mu za kratko biti sudbina, nije od većega značenja, jer ono se nalazi u procjepu, mora voditi računa o dvije strane, povlađivati jednim odlukama, a slušati zapravo druge. Sudbina mu dakle najmanje zavisi od njega kao studentskog vodstva.

ANTIFELJTONSKI ZAKLJUČAK

U našem smo se feljtonu zabavili tek s dvije pojave, od kojih svaka svojim načinom upućuje na isto u karakteru javnih odnosa u nas. Nastavljajući putem što ga utire razmatranje o njima, približavamo se zaključku kakav one iz sebe nude. Zaključak bi trebalo da upita otkuda baš takve, otkuda u takvu intenzitetu? U preuzetnijem času on bi možda mogao i predlagati kako da se izbjegnu. Moglo bi biti da se zadržimo na kritiziranju ili kritičkoj analizi onoga: otkuda i kako baš toliko snažno? Moglo bi biti da nas zadovolji, kao što nas je godinama i zadovoljavalo, da otkrijemo i zorno pokažemo uzroke, pa da u sebi zadovoljimo što je još

preostalo kao shvaćanje zadaće humanističkog intelektualca u društvu. Tada bismo, s manje ili više strasnoga angažmana, konstatirali kako odozgo uvedeno radničko samoupravljanje ne može postati radničko upravljanje društvom sve dok radnik sam ne uzme na se da upravlja svim takozvanim političkim razinama društvene zajednice. Jedino bi takvo samoupravljanje možda rastočilo samoorganiziranost birokratskog sloja. U tom slučaju konstatirati nam je također, kako je birokracija ovog časa došla do efikasne samoobrane nastojanjem na različitosti nacionalnih interesa i prividnoj podijeljenosti sebe kao upravne mašinerije, koja se nametnula za jedinoga zaštitnika nacionalnog bića. Ono što se godinama skupljalo kao čovjeku pojedincu nesklone prilike u ovako organiziranoj zajednici, preobraćeno je u nacionalni problem i postalo najjača zaloga vlasti istoga onoga sloja koji je svojom ranijom vlašću sve to kao problem bilo stvarao, bilo kao već postojeće samo umnažao.

Mogli bismo se, dakle, i opet prepustiti zavodljivosti one analize, kojoj se mnogi put do sada prepuštao lijevi intelektualac, djelatno obamro od vjere da to što čini mora na kraju početi ispunjavati onaj neupitnošću davno već posvećeni program. Iznova bismo, znači, mogli upućivati kako »sadašnji trenutak socijalizma« treba uzeti u obzir misaono iskustvo lijevoga intelektualca, te prema njemu, da bi doista postao socijalizam, ispraviti svoj praktični »sadašnji trenutak«. No, prepustimo li se tome putu, pristanemo li da nas vode primjeri što smo ih sami izabrali, onda svaki, kome se oni kao primjeri ili pak njihova interpretacija ne bude svidjela, u stanju nam je prigovoriti i na zaključku. S nešto malo misaone obamrlosti od drugačije vjere taj je u stanju izvesti iz njih zaključak suprotan našem. Imat će čak i argumente, jer smo mu ih omogućili samim svojim pristankom da u ponuđenome odigramo ulogu progonjena, trpljena samo ili u »misaonijim« prilikama čak poticana kritičara, kojem se uloga davno već otrcala u toj staroj a vječito obnavljanoj igri s čovjekom. Zbog toga nam nije druge nego da samu igru dovedemo u pitanje ne pristajući ni na kakvo svoje mjesto u njoj, ma koliko nam u nekom obnovljenom obliku predstave naša uloga izgledala nova i obećavajuća.

Iz toga samo saznanja o svemu pokazanome, ovdje tek s dva primjera, ima nekog smisla postaviti još jednom pitanje: da li ovo što kroz gotovo tri decenije živimo kao gradnju socijalističkih odnosa, da li je to doista socijalizam?

Tvrdili smo već da od eksperimenta milijunskim masama ljudi preko pedesetogodišnjeg prakticiranja jednog poimanja svijeta i preko savršenog socijalnog osiguranja do vojničkog osiguravanja od prokazivanoga načina mišljenja — sve to socijalizam jest! Posumnjali smo također da možda sve to socijalizam i nije. Primjeri što smo ih ovdje opisivali trebalo bi da nam makar toliko olakšaju odgovor koliko se to našega oblika zajedničkog života dotiče. I pored njihove dojmljivosti ne možemo zanijekati socijalizam u našim oblicima zajedničkog života. Ali jednako značajnom argumentacijom i sličnom, bilo ravnodušnošću bilo zagrija-

nošću, možemo kazati da ovo socijalizam nije i teško da će, nastavi li ovako, ikada socijalizmom i biti. Zar bi inače... pa nas opet evo pred zamkom da sudjelujemo na poznati način, a da pravo pitanje i opet mine negdje mimo nas.

Jer, što smo to zbiljski rekli o jednom društvu kad mu danas pridjenemo ili odreknemo oznaku — socijalističko? Gdje nam je kriterij po kojem smo se odlučivali za takvu odluku? Što je to socijalizam i što su to socijalistički odnosi danas kada su se, evo, i sami pojmovi pomeli, a riječi izgubile svaka svoje značenje? Pojma »socijalizam« kao da je sasvim nestalo; toliko se suprotstavljenih činjenica i ljudskih odnosa počelo odzivati na sve prazniji zvek te riječi da i pojam iščezava. Onim što je još ostalo ne da se više ništa misliti, ništa pokrenuti, ništa osporiti, jer ostala je samo gola uvodničarska riječ i feljtonska tema. Socijalizam se propagira, popularno objašnjava, skuplja mu se vjernike preko novinskih stupaca, ali o njemu se ne misli, jer on je davno oglašen nesumnjivim. I upravo je iz njegove nesumnjivosti izvukla svoja opravdanja ta apsurdna situacija, u kojoj o pravu da sam sobom upravlja čovjeku najupućenije govore bogato plaćeni profesionalni upravljači, o socijalnoj pravdi zbore mu privilegirani, o moralu mu sude koji su izuzeti od svakoga javnog prosuđivanja, a o slobodi najglasnije će se čuti iz usta onih što mu je gaze. Nije to nikakva ranije nepoznata logika, nije čak ni izvrnuta. Sve to kao način čovjekova socijalnog bivanja jeste i prije socijalizma, postoji uz njega, ali je u njemu steklo institucijski savršeniji oblik. Ono počiva na pometenim pojmovima, ali ono samo — u vlastitoj logici — nije nimalo pometeno. Duboka je zakonitost u dosadašnjem razvitku čovjekovih institucija zajedničkog života što je i u socijalizmu, na mnogim njegovim stranama, nestalo razlike između političkog zatvorenika i člana stranke. Različita su samo sredstva kojima su oba uspješno pacificirana u mogućem kritičkom odnosu prema socijalizmu kao socijalnoj i duhovnoj situaciji u koju su kao ljudi dospjeli.

Zato: hoćemo li doista obnoviti *mišljenje* o čovjekovu društvu, iznova nam je postaviti pitanje o — *slobodi*. Primaknemo li se njegovim posredstvom nečemu što ćemo tek tada ushtjeti nazvati i socijalizmom, to neće moći da ovoj socijalnoj i duhovnoj situaciji ne odrekne svaku mogućnost ljudskog programa.

Zadovolji li nas, naprotiv, rasprava o »sadašnjem trenutku socijalizma« od svoje smo volje pristali da u našem slučaju uzmemo ljudski — socijalno i duhovno — relevantnim takav spor kakav se danas vodi između nacionalizma i unitarizma, jednog nacionalizma i drugoga, jedne birokracije i druge. S toga stajališta i rješenje može biti samo unutar date oporbe, samo diktirano onim silama socijalne tehnologije koje su do takvog posuvraćanja čovjekova problema i dovele. Taj spor u ovom času rađa »sadašnji trenutak socijalizma«, a »sadašnji trenutak socijalizma« sporu, primjerice, između unitarizma i nacionalizma pribavlja izgled stvarne suprotstavljenosti, dok problem slobode, jedino što je u sta-

nju sabrati ukupnu čovjekovu situaciju, ostaje namjerno izvan tako postavljena pitanja i tako upravljana sporenja u istome.

Da bismo, dakle, uopće pokušali iz zatvorena kruga, pritvrđivana organizacijom suvremena svijeta, vratiti nam se je, sa svim posljedicama i spremnošću za njih, onome što bi imalo biti, a nikad nije bilo, temeljem ljudske zajednice i jedinom mogućnošću oduhovljene egzistencije čovjeka pojedinca — *pitanju o slobodi.*

ŽIVI GOLDMANN

Jean-Michel Palmier

Paris

Da je Goldmann živ, ova studija ne bi imala nikakva smisla. Goldmann ne bi volio da se na nekoliko stranica sažme njegov tako rigorozni rad, da se u nekoliko redaka pojednostave pitanja koja je postavljao čitav život, da se sa sigurnošću predstave radne hipoteze koje nije imao vremena verificirati. Napisana nakon Goldmanove smrti, ova studija bez sumnje nije opravdanija. Za svoje učenike i drugove, za sve one kojima su bile bliske duge diskusije u kavanama Latinskog kvarta ili na uskim ulicama otoka Korčule u Jugoslaviji, gdje se održava Kongres marksista i socijalističkih i zapadnih zemalja, na kojem je Goldmann svake godine učestvovao s istim zanosom, za sve nas on će uvijek biti živ kroz svoja djela. Djelo marksističkog mislioca nikada ne prestaje živjeti s njegovom smrću, i Goldmann, koji je više od drugih neumorno inzistirao na važnosti kolektivnog istraživačkog rada, neće prestati da živi među nama. Nastavljajući Goldmannove radove, udahnut ćemo novi život njegovim djelima. Cilj ovog kratkog eseja neće dakle biti iscrpan pogled na Goldmannovo djelo, već ćemo nastojati naglasiti njegovu složenost, raznolikost, katkada čak i kontradikcije i aporije. Goldmannu ćemo, zapravo, postaviti nova pitanja, ali sa spoznajom da na njih više nikada neće odgovoriti.

* * *

Sintetski pristup Goldmannovom djelu predstavlja mnogobrojne teorijske teškoće. Premda je sociologija književnosti bila njegova stalna briga, ona mu ipak nije bila jedina preokupacija i njegovo djelo iznenađuje neobičnom raznovrsnošću. Ne bismo mogli ograničiti Goldmannov teorijski doprinos na bilo koju, ma koliko široku disciplinu — filozofiju — sociologiju umjetnosti i književnosti — estetiku — epistemologiju humanističkih nauka — književnu kritiku. Gotovo bi danas bilo nemoguće posvetiti se ovim istraživanjima, a da se ne vodi računa o njegovim

radovima i značajnim rezultatima koje nam donose. Kao i njegov učitelj Lukács, Goldmann je s iznenađujućom lakoćom lomio sve žanrove. Osim toga, sam žanr koji je Goldmann primjenjivao: esej[1], saopćenje, rezime istraživanja, često kratki i sažeti, uvijek postavlja probleme interpretacije. Bez njihova preciznog konteksta, često je teško uočiti na koje se posebno pitanje ovi tekstovi odnose.[2] Konačno, njegova smrt lišila nas je neophodnog teorijskog djela koje bi dalo pravi smisao svim ovim esejima. Kako, dakle, otkriti to neuhvatljivo jedinstvo? Kako povezati u istu problematiku eseje o Pascalovoj tragičnoj viziji, o Malrauxovom romanu, Genetovom teatru, Chagallovom slikarstvu, o Frankfurtskoj školi i jugoslavenskom socijalizmu? Neki su pokušavali jedinstvo Goldmannova opusa otkriti na nivou njegove konceptualne koherentnosti i metode. A istina je da nitko nije više od Goldmanna nastojao marksističkoj kritici dati strogi i naučni karakter. Drugi su jedinstvo ovog opusa tražili u jednoj od njegovih bitnih preokupacija: estetici, sociologiji književnosti, književnoj kritici. Takvi su pokušaji bez sumnje opravdani, ali nažalost potcjenjuju velik dio posljednjih — političkih — Goldmannovih tekstova koji izmiču ovim estetskim istraživanjima u pokušaju da obuhvate cjelinu socio-kulturnih fenomena, bilo da se radi o dubokoj integraciji radničke klase u kapitalistički sistem, ulozi samoupravljanja u preobrazbi društvenih struktura ili o jugoslavenskom socijalizmu. Vidjeti u Goldmannu samo sociologa književnosti predstavlja opasnost nepoznavanja političkih pitanja koja su mu, po našem mišljenju[3], posljednjih godina bila najbitnija.

Zato ćemo jedinstvo Goldmannovog opusa proučavati na nivou same marksističke interpretacije. Goldmann je bio marksist i upravo polazeći od marksizma on je samog sebe pronašao i na taj način treba shvatiti njegovo djelo: to je banalna istina, koja, međutim, zaslužuje da je se često sjetimo. Oštro anti-dogmatski formiran kroz Lukácsevu *Povijest i klasnu svijest*, Goldmann je bez sumnje bio jedan od onih koji su najviše pridonijeli otvaranju novih horizonata u marksističkim istraživanjima. Ne bismo zato mogli s ozbiljnošću pristupiti njegovu djelu bez primjene one iste metode koju je neprestano obogaćivao i razvijao: genc-

---

1) U studiji **Estetika mladog Lukácsa** Goldmann pravilno zapaža u pogledu samog žanra eseja: »Esej je, naprotiv, forma izražavanja koja više postavlja pitanja nego što donosi odgovora, i koja, naročito kada se radi o odgovorima, više ih zacrtava nego potvrđuje« (M. S. str. 230).

2) Treba također žaliti odsutnost kronoloških indikacija u Goldmannovoj posljednjoj zbirci eseja, koja se pojavila kratko vrijeme nakon njegove smrti: **Marksizam i humanističke nauke** (Idées 1970). U većem broju ovih tekstova — eseja i predavanja — Goldmann određuje svoju misao s obzirom na određeno pitanje (tema kolokvija ili kongresa), te je naročito teško shvatiti važnost njegovih suprotnih stajališta kada je predmet nepoznat.

3) Ovaj sud oslanja se ne samo na posljednje Goldmannove **političke** tekstove, (M.S.), već i na niz njegovih diskusija prilikom posljednjeg kolokvija o Hegelu koji je organizirala Korčulanska škola.

tičke i dijalektičke interpretacije. U ovoj studiji namjerno će se ograničiti na tri velike okosnice njegove misli:

— konkretno istraživanje značajnih struktura u književnim djelima;

— teorijske osnove dijalektičkog i genetičkog pristupa u sociologiji književnosti;

— marksistička analiza suvremenih političkih fenomena i redefinicija prijelaza u socijalizam.

I

KONSTRUKCIJA MARKSISTIČKE SOCIOLOGIJE UMJETNOSTI

ESTETIKA MLADOG LUKÁCSA: OD TRAGIČNOG KANTIZMA DO MARKSIZMA

U osnovi Goldmannova razmišljanja o umjetnosti i književnosti i kroz čitavo njegovo djelo prisutno je stalno nadahnuće: Georg Lukács. Mnogo bi se moglo reći o tom neobičnom susretu, divljenju koje je Goldmann čitav život osjećao prema Lukácsu. Premda je *Sakriveni bog* genijalna ilustracija estetskih ideja mladog Lukácsa, malo je tekstova, čak i među posljednjima, koji ne sadrže diskretno, ali iskreno poštovanje prema mađarskom misliocu.[4] Goldmannove kritike u pogledu zrelog Lukácsa bile su mnogobrojne (i katkada nepravedne), ali njegovo divljenje za Lukácseve spise iz mladosti bilo je bezgranično. Uostalom, premda je Lukács dao Goldmannu odlučan impuls za čitavo njegovo djelo — kroz osnovne kategorije kao što su »totalitet«, »postvarenje«, »moguća svijest« — treba priznati da su u Francuskoj upravo Goldmannovi radovi otkrili, u vrlo širokoj mjeri, značenje Georga Lukácsa

Međutim, premda je u svim djelima Goldmann ostao vjeran osnovnim Lukácsevim zamislima, ne bi ga se ipak u cijelosti moglo smatrati njegovim učenikom. Paradoksalno, Goldmanna nije mnogo zanimala *stvarna* Lukácseva estetika: estetika koja će stalno imati odlučnu ulogu u njegovoj misli, odgovara sjajnoj i originalnoj, ali *fiktivnoj* sintezi tri Lukácseva mladalačka djela: *Duša i oblici*, *Teorija romana* i *Povijest i klasna svijest*, znači upravo onih djela koja je Lukács smatrao nadmašenim kasnijim političkim i filozofskim razvojem Goldmann je naročito nastojao da slomi često uske okvire Lukácseve estetike:

— nikada nije podržavao pretjeranu naklonost koju je Lukács iskazivao socijalističkom realizmu ili kritičkom realizmu. Mnoga djela koja je Goldmann proučavao (Genêt, Saint John Perse, Chagall) u suprotnosti su s Lukácsevim afinitetima;

— prerastao je sterilnu opoziciju realizam/formalizam, koja je paralizirala i još uvijek paralizira estetska istraživanja u socijalističkim zemljama;

— nastojao je da shvati suvremeni razvoj umjetnosti i književnosti odrekavši se čara klasicizma koji obilježava Lukácsevu estetiku

4) Tako je i posljednje (posthumno) djelo Luciena Goldmanna **Mentalne strukture i kulturno stvaranje** (Anthropos 1970) posvećeno Georgu Lukácsu.

(a tim klasicizmom forme odlikuju se djela tako različita po sadržaju kao što su djela Thomasa Manna i Solženjicina).

Prije no što pokušamo razjasniti genezu Goldmannovih radova, potrebno je ispitati osnovne zamisli i kategorije koje mu je pružio »mladi Lukács«.

* * *

»Značaj koji će po našem sudu zadržati djelo mladog Lukácsa u povijesti zapadne misli, ostaje prije svega u činjenici da je uspostavilo spoj između strukturalizma iz kojeg je poteklo i marksističke misli, koju zatim dostiže«.

M. S. str. 227—228

Goldmann je uvijek zastupao oštru podjelu u opusu Georga Lukácsa, stavljajući na posebno mjesto njegova prva tri djela: *Duša i oblici, Teorija romana* i *Povijest i klasna svijest*. Nemoguće nam je da na ovom mjestu diskutiramo o opravdanosti, a i o nedostacima takve podjele u Lukácsevom razvojnom putu. Premda su značaj i originalnost tih djela neosporni, Goldmann je možda imao krivo što je zanemario druge, isto tako značajne tekstove, koje je Lukács napisao u zrelom dobu.

Odlika je ovih Lukácsevih djela, napisanih između 1908. i 1926., što svjedoče o začuđujućoj i bez sumnje jedinstvenoj evoluciji kantizma prema najortodoksnijem marksizmu.[5] Jedno će djelo u genezi Goldmannove misli imati odlučujuću ulogu, posebno u pristupu *Sakrivenom bogu*, o Pascalovoj i Racineovoj tragičnoj viziji: *Duša i oblici (Die Seele und die Formen*. Berlin 1911). Ovo prvo značajno djelo mladog Lukácsa predstavlja »sintezu više ili manje fenomenološkog strukturalizma i tragičnog kantizma«.[6] Da se shvati značaj estetike mladog Lukácsa, potrebno je, barem ukratko slijediti njeno nastajanje: »Kao prijatelj Laska, došavši iz heidelberške neokantovske škole, koja se već orijentirala prema humanističkim naukama (u suprotnosti s marburškim neokantizmom, usredotočenim na fizičke i matematičke nauke), Lukács se nalazio u intelektualnoj i univerzitetskoj sredini u vrlo uskom kontaktu s grupom iz Freiburg-im-Brisgau. Mislioce ova dva univerziteta označavalo se, uostalom, zajedničkim imenom: Filozofska škola njemačkog jugozapada (Südwestdeutsche Schule«.[7]

Kontakti između neokantovske škole u Heidelbergu i fenomenološke škole u Freiburgu bili su značajni: slavni Husserlov članak *Filozofija kao stroga nauka* bio je prvi put objavljen u časopisu neokantovaca u Heidelbergu, a prvi Heideggerovi radovi prije *Sein und Zeit*, npr. njegovo djelo o Dunsu Scotu, bili su duboko prožeti Laskovim utjecajem.

Prema Goldmannovom mišljenju upravo je fenomenologija omogućila tematizaciju ideje o »značajnoj strukturi«, iako to nije njen osnovni sadržaj i premda nijedan marksist ne bi mogao prihvatiti

---

5) Sjetimo se samo začuđenosti Maxa Webera kada je saznao da je njegov mladi prijatelj Georg Lukács postao komesar za kulturu u komunističkoj vladi Bele Kuna, u Mađarskoj.

6) Tragika koja bez sumnje kulminira u Kantovom eseju: **Religija u granicima jednostavnog razuma**, u kojem razvija ideju »radikalnog zla«.

7) Cf. Goldmann: Estetika mladog Lukácsa **(Marksizam i humanističke nauke)** i **Dijalektička istraživanja**: Georg Lukács-esejist.

fenomenologiju kao filozofsku poziciju. Kada je Lukács pisao djelo *Duša i oblici*, još nije bio marksist. Jedino je nastojao da kao kantovac shvati estetske probleme, te nije čudno da je spoznao važnost ideje o značajnoj strukturi, premda je u okviru fenomenologije definirana u osnovi antidijalektički.[8] Polazeći od ove antidijalektičke pozicije — tragičnog kantizma i fenomenologije — Lukács će ipak izgraditi ideju o fundamentalno dijalektičkoj značajnoj strukturi. Nemoguće je ovdje prikazati Lukácsevu evoluciju, njegov prijelaz iz kantizma u hegelijanizam i zatim marksizam. Zato ćemo se ograničiti na viziju svijeta koja dominira u djelima iz mladosti.

Djelo *Duša i oblici* je, kroz niz sjajnih eseja, razvijanje neobične tragične vizije. Dva posljednja poglavlja obrazlažu radikalno i autentično odbijanje svijeta koji ta vizija implicira, ali Lukács prije toga daje analizu različitih forma odbijanja koje mu se čine neautentične i nedovoljno radikalne, bez obzira na estetsko opravdanje koje se može dati. Radi se, u stvari, o koherentnim izražajnim formama ljudske duše, koje su stavljale pod znak pitanja čak i ono što su same tvrdile, otvarajući time put k dijalektici djela *Povijest i klasna svijest*. Centralnu tezu *Duše i oblika* Goldmann daje na slijedeći način:

»*Bitna ideja D u š e i o b l i k a, uostalom rezimirana i u naslovu, jest da su duhovne vrijednosti uopće, a literarne i filozofske posebno, zasnovane na postojanju izvjesnog broja formi, koherentnih struktura, koje omogućavaju ljudskoj duši da izrazi različite mogućnosti.*«[9]

Međutim, dodaje Goldmann, ništa nam u tom djelu još ne omogućava da dokučimo važnost i poseban značaj koherentnih formi. Tragičnu viziju ne zasniva njena koherentnost, već njena autentičnost. Trebalo je pričekati *Povijest i klasnu svijest* da Lukács pokaže da je filozofija povijesti zasnovana na činjenici da je »čovjek biće koje teži neprekidnom stvaranju koherentne, sve šire strukture«. Osnovni principi koji izbijaju iz konfrontacije dviju filozofskih struja, kantizma iz *Duše i oblika* i hegelijanizma iz *Povijest i klasne svijesti* svode se na tri fundamentalna:

1. Čovjek je povijesno biće koje teži da svome životu da jedno značenje.
2. Povijest, ljudsko stvaranje, je značajno i pretpostavlja važenje kategorije napretka.
3. Koherentne forme duhovnog stvaranja predstavljaju privilegirane oblike jedne aktivnosti i unutar njih je koherentnost jedan od glavnih kriterija vrijednosti.

Počevši od ovih tekstova, zacrtava se prva estetika forme, ne samo forme kao koherentne strukture koja čini bitno značenje književnog djela, već također svake forme kao nepremostivog raskida između čovjeka i svijeta, jedne vrste totalnog otuđenja, koja postavlja čisto tehnički problem »načina koji je omogućio pjesniku i piscu da izgradi jedinstveno djelo na bazi bitno disharmoničnog značenja«.[10]

Lukács je nastojao da shvati odnos čovjeka i žive umjetnosti; ubrzo se kod njega ocrtava koncept reifikacije, koji će predstavljati

---

8) O odnosima fenomenologije u marksizmu cf. značajne radove češkog filozofa Karela Kosika, posebno njegovu **Dijalektiku konkretnog** (Maspero 1969).

9) M.S. str. 334.

10) M.S. str. 235.

iednu od centralnih tema *Povijesti i klasne svijesti.* Odlično piše Goldmann:

»Postoji uska veza između činjenice da je naše društvo postalo, na planu svijesti, društvo imaginarnog muzeja, koje obuhvaća i sakuplja u svoje muzeje ili antologije sve izražajne forme od najprimitivnijih do najnovijih, uključivši književnost i slikarstvo djece i luđaka, činjenice da je ono u isto vrijeme društvo najvećih eksperimentalnih pothvata na različitim planovima estetskog stvaranja, i činjenice da je ono, vjerojatno, društvo u kojem je istinsko stvaralaštvo najslabije, odnosno najteže ga je otkriti, uslijed nepostojanja univerzalno prihvaćenog kriterija.«[11]

Već 1908, dok mu je još marksistička misao bila strana, Lukács je naslutio neke njene fundamentalne spoznaje.

Teorija romana (tog se djela Lukács odrekao) zamijenit će tragični kantizam nadahnutom vizijom — katkada čak do parafraze i romantičkih visina — Hegelove estetike, ali veza koja spaja dva djela ostaje značajna. Potrebno je pričekati *Povijest i klasnu svijest* (1923) da bi se prisustvovalo radikalnom raskidu. Ovo djelo, kojeg se Lukács također odrekao, a na koje su snažno utjecali Hegel i Rosa Luxemburg, donijelo je novi duh marksističkoj misli. Napustivši estetsku problematiku, Lukács je nastojao da redefinira fundamentalne kategorije marksizma kroz poglavlja posvećena klasnoj svijesti, proleterskoj svijesti, dijalektičkoj misli, istini, s odvažnošću koja mu je vrlo brzo pribavila neprijateljstvo sovjetskog marksizma i osudu od strane Zinovjeva. Uvodeći kategoriju totaliteta, Lukács je preuzeo neke njene najosnovnije odredbe i dao im novi smisao. Goldmann piše:

»U povijesti filozofije i društvenih nauka, ovo djelo označava jednu etapu u onoj mjeri u kojoj uvođenje kategorije totaliteta, potvrda nemogućnosti da se činjenički sudovi odvoje od sudova vrijednosti, i naročito, uvođenje u društvene nauke glavnog operacionalnog koncepta dijalektičke misli, tj. koncepta moguće svijesti (Zugerechnetes Bewusstsein), stvaraju mogućnost pozitivne dijalektičke sociologije.«[12]

Možemo reći da se iz konfrontacije i spajanja ova tri eseja rađa Goldmannova estetika i njegova genetička metoda. U prvim Goldmannovim istraživanjima dva će Lukácseva pojma dobiti centralno mjesto:

— *pojam forme, totalitet u postajanju, vizija svijeta, struktura koja preuzima dvostruku inspiraciju iz djela Duša i oblici i Povijest i klasna svijest;*

— *pojam moguće svijesti, koji znači: »maksimum adekvatnosti realitetu, koji će moći postići (podrazumijevajući, međutim, da ga možda nikad neće postići) svijest jedne grupe, a da pri tom grupa ne bude primorana da napusti svoju strukturu; taj pojam otkriva se doista usko privržen starom pojmu forme individualne duše.«*[13]

Počevši od *Povijesti i klasne svijesti,* Lukács će isticati koherentnost kao fundamentalni zahtjev. Njegov interes za »forme«, koji je dotad bio samo estetski, dobiva potpun smisao, od momenta kada se umjetnost, filozofija, sva velika duhovna ostvarenja »priključuju

11) M.S. str. 236.
12) M.S. str. 238.
13) Ibidem str. 239.

društvenim procesima cjeline«.[14] Ova vizija duboko je preobrazila čitavu marksističku koncepciju umjetnosti: dok je za Plehanova umjetnost bila samo »ogledalo društvenog života«, jedna superstruktura među drugima, Lukács je, naprotiv, pokazao da je svako veliko djelo, daleko od jednostavnog odražavanja infrastruktura, jedan stupanj, model jedinstvene koherentnosti prema kojem teže sve svijesti. Goldmann je pisao:

»Umjesto da izrazi ono što članovi grupe stvarno kažu i misle, djelo otkriva članovima grupe ono »što misle, a da toga nisu svjesni«; djelo je najistaknutija točka koherentnosti prema kojoj teže stvarne svijesti individua, i kao takvo, jedinstveno i nezamjenljivo.«[15]

Tako se na nivou estetike realizirala prva velika sinteza kantizma i hegelijanizma. Kao i Kant, Lukács tvrdi da je umjetnost stvaralaštvo koje dostiže isto tako visok nivo kao znanost i filozofija, a da joj se pri tom ne podređuju druge stvaralačke aktivnosti, kao što su činili romantičari. Međutim, Lukács odbija statičku viziju kantizma, i u umjetnosti ne gleda bitno formalni i apstraktni element, žalosno izmirenje prirode i moraliteta, već dinamičku strukturu, bogatstvo više ili manje različitih značenja, vezanih za povijesnu evoluciju. Kategorija totaliteta, koja omogućava ovo jedinstvo i preokret, imat će kod Goldmanna kapitalno mjesto.

TOTALITET, ZNAČAJNA STRUKTURA I VIZIJA SVIJETA: ARHITEKTURA SAKRIVENOG BOGA

Pojam totaliteta uvijek će kod Goldmanna biti fundamentalan. Ne mijenja se nikada zahtjev za koherentnosti koju implicira ova kategorija, već se mijenjaju *posredovanja (medijacije)* koja spajaju *kolektivnu svijest* s proučavanim djelom. Također je istina da kategorija totaliteta ili vizija svijeta ima svoj puni smisao kod Goldmanna samo kada se povezuje s lukačevskom »prethistorijom«. Arhitektura i hipoteze *Sakrivenog boga* predstavljaju u tom pogledu najsjajniju ilustraciju.

Forma kao zahtjev koherentnosti:

— U djelu *Duša i oblici* Lukács pokazuje da postoji izvjestan broj oblika koji izražavaju duhovne, književne i filozofske vrijednosti i da su neki od njih autentični. Zatim će pokazati što znači koherentnost: ona izražava najdublju čovjekovu potrebu da se postavi u odnosu na svoj svijet i da odredi smisao svome životu. U najširem smislu, forma je način da se nadvlada otuđenje koje suprotstavlja čovjeka i svijet; u užem smislu, to je koherentnost jednog značenja.

— U *Teoriji romana* radi se o epskim književnim »formama«. Ova se teorija forme može shvatiti samo u odnosu na klasicizam. Kategorija totaliteta susreće se u Winkelmannovoj *Povijesti antičke umjetnosti* (1764), i naročito kod Hölderlina i Schillera. Upravo s pozivanjem na klasicizam Lukács je najprije koncipirao kategoriju totaliteta, kada je pisao u *Teoriji romana:*

»Naš svijet je postao beskonačno velik i u svakom kutu bogatiji darovima i opasnostima od svijeta Grka; ali to bogatstvo ukida pozitivni smisao koji je nosio život: totalitet. Jer totalitet kao formirajući prius svake pojedinačne pojave znači da zatvoreno djelo može biti savršeno, jer se sve u njemu događa, jer ne isključuje ništa

14) Ibidem str. 239.
15) Ibidem str. 240.

i ništa ne ukazuje na jedno Izvanjsko koje je više savršeno; jer sve u njemu sazrijeva u čisto savršenstvo okivajući se kada je ono postignuto. Totalitet bitka moguć je samo tamo gdje je sve već homogeno prije nego što je obuhvaćeno formama; tamo gdje forme nisu prinuda, nego samo osvješćivanje, samo stupanje na površinu svega što je kao nejasna čežnja drijemalo u unutrašnjosti formirajućeg; gdje je znanje vrlina i vrlina sreća, gdje ljepota objelodanjuje smisao svijeta«.

Totalitet se javlja kao nešto iskonsko i izgubljeno, kao vječna norma koja budi nostalgiju, ali koju se više nikada neće naći.

— U *Povijesti i klasnoj svijesti,* totalitet postaje neizmjerno bogatiji princip, koji nadilazi kantizam i hegelijanizam, i postaje osnovna marksistička kategorija. Nemoguće nam je na ovom mjestu rezimirati bogatstvo tog djela — katkada ocijenjeno kao »prokleto« — koje se nalazi na početku veličanstvene obnove marksističke misli. Primijetimo jedino, da se više ne radi samo o formi kao zahtjevu koherentnosti za ljudsku dušu, ili o totalitetu kao romantičnom idealu koga je slomio buržoaski svijet, već o procesualnom totalitetu društvenog i historijskog iskustva koji se konstituira u društveni praxis i klasnu borbu. Ovaj pojam dijalektičkog totaliteta suprotstavlja se *teoriji odraza*[16] i pojednostavljenog Buharinovog marksizma. Goldmann će dati dva objašnjenja — filozofsko i literarno — kategorije totaliteta: u prvom djelu *Ljudska zajednica i univerzum kod Kanta* (1948)[17], gdje će pokušati da objasni Kantovu filozofiju, posebno tri *Kritike,* ali i prethodna djela, u svjetlu Lukácsevog djela, te o doktorskoj tezi *Sakriveni bog,* u pogledu tragične jansenističke vizije kod Pascala i Racinea. U okviru ove studije nedostaje nam prostora da bismo duže raspravljali o Goldmannovoj interpretaciji Kanta; ograničit ćemo se da podsjetimo na osnovne teze i metodu *Sakrivenog boga,* djela suviše bogatog i poznatog da bismo se usudili ukratko ga izložiti.

* * *

SAKRIVENI BOG

Dva citata koja su moto djelu, zaslužuju da na njih podsjetimo, jer predstavljaju okvire razvijanja tragične vizije koju Goldmann analizira:

> *»Tragedija je igra... igra čiji je promatrač bog. On je samo promatrač i nikada se njegova riječ ili postupci ne miješaju s riječima i pokretima glumaca.«*
>
> *Georg Lukács:*
> *METAFIZIKA TRAGEDIJE, 1908.*
>
> *»Dobri Monsinjor iz Nantesa upoznao me je s izrekom Sv. Augustina koja me jako tješi: suviše je ambiciozan onaj kome oči Boga-gledaoca nisu dovoljne«.*

16) Zbog toga je čudno da je jedan sovjetski kritičar mogao predbaciti Goldmannu da je »pristalica teorije odraza«, i da je uspostavio direktnu zavisnost između društvene i ekonomske strukture društva, te strukture književnog stvaranja (cf. S. M. str. 445).

17) Djelo je ponovno objavljeno 1967. u kolekciji »Idées« pod naslovom **Uvod u Kantovu filozofiju.**

Majka Angélique:
Pismo Arnauldu d'Andilly,
9. januar 1623.

Gotovo dvadeset godina nakon objavljivanja, djelo još uvijek izaziva podjednako žive polemike: radi se ne samo o jednom od najznačajnijih doprinosa književnoj kritici (možemo čak tvrditi da je upravo Goldmann otvorio put novoj kritici), već i o jednom od najbriljantnijih objašnjenja marksističke metode u epohi kada je ona bila svedena na sterilni infantilizam staljinizma.[18] Goldmannova namjera bila je dvostruka: »izdvojiti pozitivnu metodu u proučavanju filozofskih i književnih djela« i istovremeno »pridonijeti razumijevanju ograničenog i određenog skupa djela koja nam se, uprkos znatnim razlikama, čine usko povezana«. Centralna ideja analize — naslijeđena iz estetike mladog Lukácsa — bila je da:

»ljudska djela uvijek konstituiraju globalne značajne strukture istodobno praktičkog, teorijskog i afektivnog karaktera, i da se ove strukture mogu pozitivno proučavati, tj. mogu biti u isto vrijeme objašnjene i shvaćene samo u praktičkoj perspektivi zasnovanoj na prihvaćanju izvjesnog skupa vrijednosti.«[19]

Goldmannu je bila namjera da pokaže postojanje jedne takve strukture — tragične vizije, da je otkrije i ispita kroz Pascalove *Misli* i Racineov teatar. Duboka originalnost djela bila je u pokušaju da se razmatranje o usvojenoj istraživačkoj metodi spoji s konkretnim proučavanjem književnog djela.

TRAGIČNA VIZIJA: BOG, SVIJET, ČOVJEK

»Da se zacrta konceptualna šema tragične vizije, trebalo bi izdvojiti zajednički element skupa filozofskih, književnih i umjetničkih djela, koja bi svakako obuhvaćala antičke tragedije, Shakespeareova djela, Racineove tragedije, Kantova i Pascalova djela, izvjestan broj Michelangelovih skulptura i vjerojatno neka druga djela različitog značaja«,[20]

piše Goldmann. Zaista, teorija tragične vizije koja će mu služiti za ispitivanje djela, bitno je naslijeđena od Kanta, Pascala i Racinea. Preuzimajući teme koje je Lukács razvio u poglavlju *Metafizika tragedije* djela *Duša i oblici*, Goldmann je produžio osnovnu ispiraciju tog mladalačkog djela, ali čitajući ga u svjetlosti kasnijih djela, tj. pokušavajući ga povezati s povijesnim situacijama:

»Centralni problem tragične misli, problem koji će samo dijalektička misao moći riješiti na naučnom i moralnom planu istovremeno, jest spoznaja da li u ovom racionalnom prostoru, koji je definitivno i bez mogućnosti povratka zamijenio aristotelovski i tomistički univerzum, postoji još uvijek sredstvo, neka nada u reintegraciju nadindividualnih moralnih vrijednosti, da li će čovjek ponovno pronaći Boga ili ono što je za nas sinonim i u manjoj mjeri ideološko: zajednicu i univerzum.«[21]

Božji glas više ne govori neposredno čovjeku; to je jedna od osnovnih točaka tragične misli: *»Vere tu es Deus absconditus«*, piše

18) Kao što svjedoče žalosni izvještaji objavljeni u to doba u striktno komunističkim časopisima.
19) D.C. str. 1.
20) D.C. str. 32.
21) D.C. str. 45.

Pascal — Sakriveni bog. Goldmann nam kaže da se ne smije težiti ublažavanju snažnog izraza ove Pascalove misli svodeći je na »zdrav razum«:

»*Sakriveni bog je za Pascala Bog prisutan i odsutan, a ne katkada prisutan i katkada odsutan; on je uvijek prisutan i uvijek odsutan*«.[22]

Upravo taj Bog uvijek prisutan i uvijek odsutan, u središtu je tragedije. Lukács je to vrlo dobro shvatio kada je već 1910. pisao

»*Tragedija je igra, igra čovjeka i njegove sudbine, igra čiji je Bog gledalac. Ali on je samo gledalac i nikada se ni njegove riječi ni njegovi postupci ne miješaju s riječima i pokretima glumaca. Jedino njegove oči počivaju na njima.*«[23]

Kakav, međutim, povijesni svijet može odgovarati ovoj posebnoj formi tragične svijesti. Tragedija je uvijek vezana za neki svijet — društveni ili kozmički, i ukoliko je centralni problem tragedije spoznaja da li čovjek na koga je pao Božji pogled može još živjeti, njen svijet definira se na slijedeći način:

»*sve što je nužno prema Bogu, nemoguće je prema svijetu i obratno, sve što je moguće po mišljenju svijeta, više ne postoji za Božji pogled*«.[24]

Svijet je ništa i sve u isto vrijeme: »Bog tragedije je Bog *uvijek prisutan i uvijek odsutan.* Njegovo prisustvo, bez sumnje, devalorizira svijet i oduzima mu *svaki realitet,* ali njegova ne manje radikalna i ne manje stalna odsutnost čini, naprotiv, od svijeta *jedini* realitet, nasuprot kojem se nalazi čovjek i kojem on može i mora suprotstaviti svoj zahtjev za realizacijom supstancijalnih i apsolutnih vrijednosti«.[25] Tragedija poznaje samo jednu formu ispravnog mišljenja i stava: da i ne, tj. paradoks: živjeti — u svijetu — ali u njemu ne uzeti učešća. Bilo bi podjednako nekoherentno odbiti svijet kao i prihvatiti ga u njegovoj dvojnosti i apsurdnosti: »Tu su krajnja strogost i koherentnost tragične svijesti izražene u Racineovoj *Fedri,* u Pascalovim i Kantovim filozofskim djelima i u već citiranom Lukácsevom tekstu, paradoksalni stav, bez sumnje težak za opisivanje i shvaćanje, ali koji će nam, čini se, jedini omogućiti razumijevanje djela koja namjeravamo proučavati«.[26]

Počevši odavde razvijaju se dva stava nasuprot svijetu:

— unilateralno odbijanje svijeta i obraćanje Bogu;

— unutarsvjetsko odbijanje svijeta i opklada na postojanje Boga. Upravo ova razlika odvaja Juniju od Fedre, Barcosa ili majku Angélique od Pascala. Tragični čovjek živi pod stalnim pogledom Boga gledaoca i za njega »jedino svijet je stvaran«. Božansko prisustvo sprečava ga da odbije svijet, a božansko odsustvo sprečava ga da ga u potpunosti prihvati. Tragični čovjek živi za realizaciju vrijednosti koje su potpuno neostvarive. On u sebi spaja anđela i životinju, veličinu i bijedu, kategorički imperativ i radikalno zlo. U jasnoći i u dvojnosti, blizini odsutnog Boga, jedina izražajna forma koju tragični čovjek poznaje je monolog, *samotni dijalog,* prema Lukácsevom izrazu. Goldmann primjećuje: »*Misli* su najviši primjer ovih samotnih dijaloga' sa Sakrivenim bogom jansenista i tragedije, dija-

22) Ibidem str. 46.
23) Ibidem (citirao Goldmann) str. 47.
24) Ibidem str. 59.
25) Ibidem str. 60.
26) Ibidem str. 62.

loga u kojima sve vrijedi, gdje svaka riječ vrijedi koliko i druge, gdje egzeget ne smije ništa propustiti pod izgovorom uveličavanja ili pretjeranosti jezika, dijaloga u kojima je sve bitno, jer čovjek govori jedinom biću koje bi ga moglo čuti, ali za koga nikada neće znati da li ga stvarno čuje«.[27]

Svjestan ispraznosti svijeta, nepremostivog ponora koji ga odvaja od Boga, čovjek zna da nikada neće moći dostići ekskluzivnu vrijednost Boga vlastitim snagama. Poruka koju duša vjeruje da stalno čuje, je taj glas sakrivenog, nevidljivog Boga, i on joj donosi sigurnost u sumnji, optimizam u strahu, veličinu u bijedi. Takva je, šematski prikazana, globalna interpretacija koju Goldmann brani u svom pristupu Pascalovoj i Racineovoj tragičnoj viziji. Drugi dio njegove teze pokušava da pokaže postojanje društvene i intelektualne zasnovanosti ove vizije.

JANSENIZAM I SUDSKO PLEMSTVO

Potrebno je pokazati u čemu ova vizija korespondira izrazu jedne društvene klase. Goldmannova centralna hipoteza omogućava upoznavanje izvjesnog broja političkih, društvenih i ideoloških činjenica koje su duboko obilježile francusko društvo između 1637. i 1677. datuma koji odvajaju povlačenje prvog samotnika Antoinea le Maitrea (i zatvaranje Saint-Cyrana 1638), od prve predstave *Fedre*, posljednje Racineove tragedije. Čini se da se sve ove činjenice vezuju uz nastanak i razvoj iste ideologije: apsolutne nemogućnosti da se ralizira valjan život u svijetu. Takav povijesni izbor treba opravdati. Premda je i prije 1637. bilo »napuštanja svijeta« i povlačenja u samoću, nijedno nije imalo ideološki karakter povlačenja Antoinea le Maîtrea. Premda će se i nakon *Fedre* pisati ozbiljna, teška i žalosna djela, nijedno nam neće pokazati zaista Boga gledaoca tragedije. Zato Goldmann pokušava da otkrije u kakvoj se društvenoj sredini razvila tragična vizija i što je moglo usmjeriti ljude prema takvoj viziji. Drugim riječima, kakva je bila društvena, ekonomska i politička osnova prvog jansenizma, jansenizma Barcosa, majke Angélique, Pascala i Racineovih tragedija?

Jansenizam je u prvom redu proistekao iz sudske sredine. Izuzmemo li nekoliko izoliranih ličnosti sitnoburžoaskog porijekla, koje se svrstavaju na ekstremno krilo pokreta, jansenistička misao proširila se u dvije, savršeno omeđene, društvene grupe:

— neke ličnosti iz visoke aristokracije koje se nisu slagale s potčinjavanjem impliciranim u apsolutnoj monarhiji, a nisu mogle konstituirati vlastitu opoziciju;

— sredine pripadnika dvora, posebno službenika dvora i advokata.

Na koji način objasniti ovaj čudni afinitet između jansenizma, tragične vizije koju jansenizam razvija i malog sudskog plemstva? Goldmann pokazuje da je politika centralne vlasti postepeno smanjila važnost ove društvene grupe, izbacujući je praktički iz ekonomskog i političkog života. Upravo je ovo izvlaštenje postepeno dovelo grupu do položaja povlačenja iz svijeta i društvenog života. Isključeno iz ekonomskog procesa, lišeno svake društvene budućnosti, malo sudsko plemstvo bit će najosjetljivije na ideologiju koja

27) Ibidem str. 77.

propovijeda odbijanje svijeta i prihvaćanje dvojnosti koju takav položaj sadrži, kao životnog ideala.

TRAGIČNA VIZIJA U RACINEOVOM TEATRU

Goldmann smatra da duboka veza spaja Pascalove *Misli*, Racineove tragedije i jansenističku viziju Sakrivenog boga. Odlika je Racineove tragedije od *Andromahe* do *Fedre*, da se odigrava u jednom jedinom trenutku.

»*u trenutku u kojem čovjek postaje stvarno tragičan od-bijanjem svijeta i života. Jedan stih ponavlja se u odlučnom momentu kod svih Racineovih tragičnih junaka, stih koji označava 'vrijeme' tragedije, trenutak u kojem se veza junaka s bićem koje još uvijek voli u svijetu, uspostavlja 'posljednji put'.*«

Andromaha: Sefizo, pođimo da ga vidimo posljednji put (IV, 1)
Junija: A ako vam ja govorim posljednji put (V, 1)
Titus: I ja ću joj govoriti posljednji put (II, 2)
Berenika: Posljednji put, zbogom gospodaru (V, 7)
Fedra: Sunce, dolazim da te vidim posljednji put (I, 3)

Sve ostalo, barem od Andromahe do Berenike, samo je izlaganje situacije, izlaganje koje nema bitnog značaja za djelo. Kao što je rekao Lukács, u času kada se zastor diže nad tragedijom, budućnost je već prisutna od vječnosti. Igre su završene, nikakvo izmirenje između čovjeka i svijeta nije moguće.«[28]

U svim Racineovim tragedijama konstitutivni elementi tragičnog su Bog, svijet i čovjek. Svijet također predstavljaju Orest, Hermiona, Pir, Hipolit, Tezej i Enona. Ujedinjuje ih ista odsutnost autentičnosti, karaktera i ljudske vrijednosti. Bog je uvijek Sakriveni bog— Deus Absconditus — i u tom smislu Goldmann pokazuje koliko su komadi kao *Andromaha* i *Fedra* duboko jansenistički, iako je Racine bio u konfliktu s Port-Royalom, »koji nije volio kazalište, čak ni tada (a možda i pogotovo), kad ono izražava vlastitu viziju«.[29] Goldmannova genijalna intuicija je u tome da je pokazao fundamentalni identitet Pascalovog Sakrivenog boga i Odsutnog sunca Racineovih komada.

»*Fedrino Sunce u stvari je isti tragični Bog kao Pascalov Sakriveni bog, kao što su Andromaha, Junija, Berenika i Fedra konkretne inkarnacije 'pozvanih' čije priznavanje predstavlja u Spisu o milosti jedan od kriterija za razlikovanje jansenista od kalvinista, ili od pravednih, kojima je milost izbjegla, o čemu govori prva od pet propozicija koje je Crkva osudila.*«[30]

Radikalna opozicija je i opozicija između tragične vizije svijeta i univerzuma bića bez autentične svijesti i ljudske veličine. Tragična ličnost nalazi, naprotiv, veličinu u odbijanju svijeta i života. Tako se javlja mogućnost dvije vrsti tragedije: tragedije bez i tragedije s obratom. Goldmann ih definira na slijedeći način:

»*U tragediji 'bez obrata i priznanja' junak jasno zna, već od početka, da nikakvo pomirenje nije moguće sa svijetom bez svijesti, kojem on suprotstavlja, bez najmanje slabosti ili iluzije, veličinu*

28) D.C. str. 351.
29) D.C. str. 352.
30) D.C. str. 352.

svog odbijanja. Ovom tipu tragedije Andromaha će se sasvim približiti, a Britanik i Berenika ostvarit će ga u jednoj, odnosno drugoj njenoj formi.

U drugom tipu tragedije postoji obrat, jer tragični lik još gaji nadu da može živjeti bez kompromisa, nametanjem svojih zahtjeva svijetu, i priznanje, jer lik konačno spoznaje iluziju kojoj se prepustio.«[31]

Nadam se da ovih nekoliko indikacija dovoljno ukazuje na krajnju koherentnost marksističke interpretacije — prve u žanru — koju je Goldmann posvetio Pascalu i Racineu. Još ni danas nijedna druga interpretacija nije ovu nadmašila u bogatstvu i koherentnosti. Međutim, da li se takav pristup mogao primijeniti na druga, modernija djela, čija je povezanost s određenom društvenom grupom bila problematičnija? S ovim pitanjem sukobit će se Goldmann kada će pristupiti proučavanju više karakterističnih djela modernog romana. Takav pristup zahtijevao je duboku preobrazbu metode, istraživanje novih *medijatora* između djela i kolektivne svijesti. Kako ih, međutim, otkriti? Sveukupnost tih problema Goldmann će pokušati rasvijetliti u zbirci eseja: *Za sociologiju romana.*[32]

SOCIOLOGIJA ROMANA: MALRAUX, SARTRE, GENET I ROBBE-GRILLET

Proučavanje suvremenog romana predstavlja drugu glavnu teorijsku etapu Goldmannovog razmatranja o sociologiji književnosti. U okviru tako kratke studije ne možemo u detaljima istražiti interpretacije koje je Goldmann dao o djelima Malrauxa, Sartrea, Genêta i Robbe-Grilleta. Ipak ćemo pokušati pozivanjem na neke fundamentalne šeme ovih interpretacija pokazati njihovo bogatstvo i unutarnju koherentnost. Goldmannu se mnogo predbacivao izvjestan dogmatizam u interpretacijama, serija teorijskih pretpostavki nikad jasno objašnjenih. Ništa nije netočnije od tih prigovora. Malo je tako suptilnih i opreznih pristupa kao što je Goldmannov. Treba dozvoliti tekstu da govori, čitati ga *integralno*, bez izostavljanja i bez dodavanja. Dok je *Sakriveni bog* bio pod snažnim utjecajem *Metafizike tragedije* mladog Lukácsa, Goldmann je u proučavanju modernog romana pošao od Lukácseve *Teorije romana.*

Jedan od centralnih pojmova *Sakrivenog boga* uz pojmove *totaliteta* i *vizije svijeta*, jest pojam *kolektivne svijesti.* U njemu je lajtmotiv Goldmannove sociologije: postoji samo kolektivni stvaralački subjekt. Nijedan individuum ne može stvoriti »viziju svijeta«, već se jedino radi o polaganju evoluciji mentalnih i afektivnih struktura u krilu šire ili uže grupe. Pristupajući modernom romanu, Goldmann se sukobio sa slijedećim paradoksom: shvatiti i interpretirati individualno djelo — u suprotnosti s neromanesknim djelima 17. stoljeća — koje odražava i izražava globalnu značajnu strukturu, ali bez nužnog posredništva kolektivne svijesti. Ako je roman izraz jedne vizije svijeta, nemoguće ga je povezati s određenom društvenom grupom, čije bi vrijednosti manifestirao, čak i u svojoj općoj od-

31) Ibidem, str. 352.

32) Collection Idées, Galimard 1965.

redbi »buržoaske epopeje«. Polazeći od Lukácseve *Teorije romana*, Goldmann je formulirao više hipoteza, posebno slijedeće:

— postoji homologija između klasične strukture romana i strukture razmjene u liberalnoj privredi, kao i neki paralelizmi u njihovom kasnijem razvoju;

— prema Lukácsu, ono što obilježava romanesknog junaka jest da je *problematičan.*[33]

Goldmann piše:

»*Roman je povijest o degradiranom traganju (Lukács ga naziva 'demonskim'), traganju sa autentičnim vrijednostima u svijetu koji je i sam degradiran, ali u mnogo većoj mjeri i na drugačiji način.*«[34]

Roman kao epska vrsta, odlikuje se — nasuprot epopeji ili pripovijetki — nepremostivim raskidom između junaka i svijeta. Iz samog radikalnog raskida rađa se tragedija ili lirska poezija, odsustvo raskida simbolizira svijet epopeje i pripovijetke, a priroda je romana, naprotiv, dijalektička u mjeri u kojoj polazi iz osnovne zajednice junaka i svijeta, što pretpostavlja svaku epsku formu, ali i iz njihovog nepremostivog raskida:

»*Demonski junak romana luđak je ili zločinac, u svakom slučaju, kao što smo već rekli, problematičan lik čije degradirano i samim tim neautentično traganje za autentičnim vrijednostima u svijetu konformizma i konvencionalnosti predstavlja sadržaj te nove književne vrste koju su pisci stvorili u individualističkom društvu i koja je nazvana 'roman'.*«[35]

Na osnovi ove analize, Lukács izgrađuje tipologiju romana. Polazeći od odnosa čovjeka i svijeta, on razlikuje tri fundamentalne forme zapadnog romana 19. stoljeća, kojima priključuje četvrtu mogućnost izraženu nakon 1920. prije svega u Tolstojevim romanima:

a) Roman apstraktnog idealizma koji se odlikuje aktivnošću junaka i njegovom uvijek uskom svijesti s obzirom na složenost svijeta *(Don Quijote, Crveno i crno).*

b) Psihološki roman koji se odlikuje pasivnošću junaka i njegovom suviše širokom svijesti da bi se mogao zadovoljiti ovim svijetom *(Oblomov, Sentimentalni odgoj).*

c) Odgojni roman koji završava samoograničavanjem junaka *(Wilhelm Meister).*

U Lukácsevoj perspektivi roman će uvijek biti povijest o degradiranom traganju za autentičnim vrijednostima u neautentičnom svijetu, konflikt koji je Hegel tumačio kao konflikt poezije srca i proze svijeta. Zato će centralni problem romana biti da se u etičkoj formi izrazi ono što je u svijesti romanopisca apstraktno, da se apstraktno pretvori u bitni element djela u kojem stvarnost može postojati samo kao netematizirano odsustvo. Međutim, ostaje da se shvati odnos koji spaja sadržaj romana, njegovu formu i društvenu sredinu koja ga izražava. Budući da više nije moguće gledati u romanu jednostavni izraz određene društvene kategorije, Goldmann predlaže drugačiju hipotezu:

»*Roman kao književna forma predstavlja transpoziciju na plan književnosti svakodnevnog života u individualističkom društvu nas-*

---

33) Cf. naročito Lukácseve eseje o Goetheu i posebno studiju posvećenu Wilhelmu Meisteru (**Goethe et son époque**, Najel 1949).

34) **Pour une sociologie du roman** str. 23.

35) Ibidem str. 24, 25.

talom iz proizvodnje za tržište. Postoji stroga homologija između književne forme romana, onakve kako smo je malo prije definirali poslije Lukácsa (....) i svakodnevnog odnosa ljudi prema dobrima uopće, i šire gledano, odnosa ljudi prema drugim ljudima u društvu koje proizvodi za tržište.«[36]

Krajnje složena forma koju predstavlja roman i forma svijeta u kojem danas žive ljudi, primorani »da za svakim kvalitetom, za svakom upotrebnom vrijednošću tragaju na degradirani način, posredstvom kvantiteta, vrijednosti razmjene, i to u društvu u kojem svaki napor za *neposrednim* traženjem upotrebne vrijednosti može dovesti do nastajanja pojedinaca koji su i sami degradirani, ali na jedan drugačiji način, kao što je slučaj s problematičnim pojedincem.«[37]

Sociologija romana udaljit će se od svake druge sociologije književnosti — marksističke ili nemarksističke — nizom fundamentalnih afirmacija:

a) Književno djelo nije jednostavni odraz stvarne i date kolektivne svijesti, već izraz — na vrlo visokom nivou koherentnosti — težnja svojstvenih svijesti određene grupe, svijesti koju Goldmann shvaća kao »dinamičku stvarnost usmjerenu izvjesnoj uravnoteženosti«.

b) Veza između kolektivne misli i velikih individualnih književnih, filozofskih i teoloških... ostvarenja nije u sadržajnom identitetu, već u većoj koherentnosti i u homologiji struktura, a ova se posljednja može izraziti kroz vrlo različite imaginarne sadržaje kolektivne svijesti.

c) Djelo koje odgovara mentalnoj strukturi određene društvene grupe, može stvoriti, doduše u nekim vrlo rijetkim slučajevima, pojedinac, koji ima slabu vezu s tom grupom. Za roman Goldmann tvrdi da je *društveni* karakter djela prije svega u tome što pojedinac neće nikada moći sam uspostaviti koherentnu mentalnu strukturu koja će odgovarati onome što se naziva vizijom svijeta.

d) Kolektivna svijest nije ni primarna ni autonomna stvarnost: ona se izgrađuje implicite kroz globalno ponašanje pojedinaca koji učestvuju u ekonomskom, društvenom i političkom životu.

MALRAUXOVI ROMANI: OD KRIZE VRIJEDNOSTI DO KOMUNISTIČKE PERSPEKTIVE

Goldman se posebno posvetio istraživanju značajnih struktura imanentnih Malrauxovim romanima. Dok prva Malrauxova djela — *Neobična kraljevina, Papirnati mjeseci, Iskušenje Zapada* — objavljuju, u formi eseja, smrt bogova i opće raspadanje vrijednosti, slijedeća djela — *Osvajači, Kraljevski put, Život ljudski* — stvaraju »univerzum s intencijom, koga čine imaginarna, ali individualna i živa bića«. Prvim Malrauxovim djelima dominira vrlo živa svijest — kao što pokazuje *Neobična kraljevina* (1920—1927) — o rušenju vrijednosti, i romantična težnja ka nepoznatoj i nespoznatljivoj vrijednosti[38]. Djela prožima osjećaj univerzalne smrti vrednota, svijest o njihovom budućem uništenju — u gradu, u koji stižu putnici,

36) Ibidem str. 36.
37) Ibidem str. 39.
38) Goldmann pravilno približava simbol **»Kineske princeze« Plavom cvijetu** njemačkih romantičara.

trgovac-prodavač feniksa spalio je jednog pred njima — i bijeg od života. Bogovi su postali obične mehaničke igračke. Goldmann pravilno zapaža da »kritičar koji bi u rukama imao samo ovaj tekst, vidio bi u njemu bez sumnje površno, a možda i čisto verbalno razočaranje mladića, vrlo nadarenog i istovremeno vrlo obuzetog vlastitom ličnošću«[39]. Zaista, Malraux je svojom oštrom i bolećivom senzibilnošću osjećao intelektualnu i moralnu krizu zapadnog svijeta.

Istu viziju nalazimo u djelu *Papirnati mjeseci*, izašlom 1920. Utjecaj avangardne književnosti — bez sumnje Dada i prvi nadrealisti sakupljeni oko Tristana Tzara — ovdje je vidljiv. Pobjeda nad smrću, zadnja pobjeda, pokazuje se beskorisnom i bez značenja. Sve ove teme Malraux je ponovno iznio, u potpunijem obliku, u *Iskušenju Zapada*. Najveći dio djela odnosi se na krizu zapadne kulture, ali i na komplementarnu krizu koju proživljava kineska kultura. Ta se kriza za Malrauxa manifestira kroz krizu individualnih vrijednosti i nada, koje su im služile kao oslonac, krizu akcije i ljubavi, u kojoj preživljava samo jedan stav: spoznaja.

Osvajači predstavljaju bitni kvalitativni skok u odnosu na ova prva djela. Goldmann vrlo dobro rezimira ovu evoluciju:

»*U razdoblju između Osvajača i Života ljudskog, romanopisac Malraux je čovjek koji vjeruje u univerzalne, iako problematične vrijednosti. Malraux pisac vremena prezira i Nade je čovjek koji vjeruje u univerzalne i jasne, iako veoma ugrožene ljudske vrijednosti. Pisac Altenburških oraha, djela koje je na granici književnog stvaranja i pojmovnog razmišljanja, je čovjek koji iznosi svoje razočaranje i još uvijek traži nešto na čemu bi mogao zasnovati svoju vjeru u čovjeka*«[40].

Ista struktura spaja *Osvajače* i *Kraljevski put*. Ova dva romana svrstavaju Malrauxa među velike pisce 20. stoljeća, jer »donose novo i originalno rješenje najznačajnijih problema koji su se u različitim i komplementarnim formama postavljali pred zapadnu filozofiju i književnost tog vremena: problem da se odredi značenje životu usred opće krize vrednota«[41] Primijetimo ipak, da je prije djela *Život ljudski* Malraux dao rješenje na individualnom planu: tek od ovog romana pojavit će se »kolektivna ličnost«. Originalnost *Osvajača* je u tome, da se »u pasivnom svijetu koji se raspada i koji je Malraux već opisao u prethodnim djelima, javlja nešto što vraća život i gradi novu vrijednost: akcija, ili točnije, revolucionarna i povijesna akcija«[42]. Garin se bez sumnje ne poistovećuje s tim svijetom — on nije ni Kinez ni profesionalni revolucionar — ali je junak romana, jer daje svome životu jedno značenje i vrijednost. Upravo susret s komunizmom omogućava da se životu ponovno da smisao. U tom pogledu moguće je, kao što Goldmann radi, približiti Malrauxa Victoru Sergeu (ali s mnogo opreznosti iz poštovanja prema uspomeni na Victora Sergea), jer su oni jedini veliki romanopisci koji su proletersku revoluciju uveli kao važan strukturalni elemenat u djelo. Komunizam se najprije pokazao Malrauxu kao jedina autentična stvarnost svijeta u raspadanju. Malraux ipak neće nikada pristupiti komunizmu; ni u prva tri romaneskna djela — *Osvajači, Kraljevski*

39) S.R. str. 70.
40) Ibidem str. 84.
41) Ibidem str. 85.
42) Ibidem str. 97.

put i *Život ljudski* — ni u posljednjem književnom djelu u pravom smislu riječi — *Altenburški orasi*. Djela najbliža komunističkoj perspektivi su *Nada* i *Vrijeme prezira*.

Kineska revolucija u Malrauxovim očima dobiva posebnu važnost; Goldmann, međutim, kaže:

»*Govoreći o Kini, Malraux ne želi ni da pribjegne egzotizmu, ni da opiše jednu posebnu situaciju, već želi da govori o univerzalnom čovjeku, a implicite i o čovjeku Zapada, o sebi samom i svim svojim drugovima*«[43].

Kina, Canton, štrajkovi i borba protiv Engleske predstavljaju opću povijesnu i revolucionarnu akciju, oslobodilačku akciju koja čovjeku donosi novu svijest o njegovom postojanju i dostojanstvu. Ako kineske i indokineske mase predstavljaju horizont akcije, tri lika, od kojih svaki posjeduje drugačiju ljudsku vrijednost, inkarniraju komunistički ideal: Klein, Borodin, Nikolajev. Klein je bezgranično predan borac, usko vezan za narod. Borodin je revolucionar-vođa, čovjek od akcije, ali za koga akcija postoji samo kao borba protiv tlačenja. Borodin je profesionalni revolucionar koga se ne bi moglo preobraziti u državnika. Nikolajev, ograničen i jak, vječni policajac, samo izvršava korisne zadatke i jedva ima neku ljudsku vrijednost. Hong i Čeng-Daj, u principima akcije i u moralu, inkarniraju isti apstraktni idealizam.

Upravo akcija omogućava, prema Malrauxu, da se izbjegne rušenje vrijednosti, čar smrti i ništavila, upravo perspektiva komuniz ma daje mu mogućnost da opravda život, a da ipak ne pristupi stvarnoj perspektivi za koju se bori. Međutim, blizina smrti definitivno će odvojiti Garina od revolucionarnog pokreta i vratiti ga prvobitnoj samoći.

U *Kraljevskom putu* opći okvir je stalna borba između bezobličnog ništavila utjelovljenog u raslinju tropske prašume, i napora ljudi da u nju uvedu značajne oblike. Jasno se ocrtava razlika između Avanturiste i Osvajača. Obojica su složni u preziranju konvencija i buržoaskog društva, ali dok Avanturista misli samo na sebe, na stil ličnosti koju utjelovljuje. Osvajač se, naprotiv, angažira u stvarnoj borbi i podređuje život idealu. Smisao života u *Kraljevskom putu* uvijek je u akciji, jedinom načinu da se nadvlada prijetnju ništavila. Međutim, kada se umire ili će se umrijeti, ponovno se pronalazi isti svijet apsurda.

I djelu *Život ljudski* tema je kineska revolucija, točnije sukob koji suprotstavlja šangajske revolucionare rukovodstvu Partije i Internacionale. Rukovodstvo zahtijeva od revolucionara da ne pruže otpor Čang Kaj Šeku. To je suprotstavljanje revolucionarne zajednice i njenih vrijednosti disciplini. Možda pod utjecajem diskusije s Trockim, što Goldmann sugerira, Malraux kao da se ponekad približava trockističkoj perspektivi. Međutim, radikalno novo u *Životu ljudskom* jest da naglasak više nije na individualnoj vrijednosti, već na vrijednosti revolucionarne zajednice koju simboliziraju Kio, Katov i May i svi anonimni borci koji ih okružuju. Šangajski revolucionari privrženi su dvama osnovnim i kontradiktornim iskustvima: razvoju revolucije i vjernosti disciplini Internacionale. Pisan iz perspektive Kio, May i Katov, *Život ljudski* naglašava sabotažu rukovod-

43) Ibidem str. 103.

stva Partije u pogledu njihove borbe i odgovornost tog rukovodstva u porazu, mučenju i masakru boraca.

Ljubav i smrt uvijek su imali glavno mjesto u Malrauxovim romanima, ali u *Životu ljudskom* imaju sasvim drugačiju funkciju nego u *Osvajačima:* radi se o autentičnim odnosima — borbi i bratstvu — a ne više o bijegu od tjeskobe i smrti. Zato Goldmann smatra da je povijest o Kio i May jedna od najljepših i najčistijih ljubavnih priča napisanih u 20. stoljeću.

* * *

Premda *Osvajači* i *Život ljudski* simboliziraju pojavu proleterske revolucije na horizontu francuske književnosti, Malraux se nije identificirao s Komunističkom partijom koja je rukovodila tom revolucijom. Prijelaz od romana o Garinu na zajednicu šangajskih revolucionara, predstavlja, kao što je Goldmann primijetio, značajan korak prema revolucionarnoj perspektivi. U *Vremenu prezira* i *Nadi* potpuno se prihvaća Komunistička partija. *Vrijeme prezira* priča je o jednoj epizodi iz revolucionarne borbe, u kojoj se ostvaruju ljudsko dostojanstvo, neposredna zajednica i pomirenje čovjeka i svijeta. U *Nadi,* naprotiv, nalazimo svjesnu valorizaciju Partije koja organizira i rukovodi borbom. Poznati su razlozi ovakve evolucije: fašistički uragan koji je pustošio Evropom mnogo je pridonio približavanju intelektualaca komunizmu. Ovakav razvoj problematičnog junaka prema revolucionarnoj perspektivi objašnjava i razvoj književne forme: *Vrijeme prezira* i *Nada* više nisu romani u strogom smislu riječi, već su kao što Goldmann kaže: »posredne forme između epike i lirike«. Smisao života odsad je identificiran s vezom pojedinca i revolucionarne zajednice. *Nada* predstavlja u Malrauxovom opusu novu i bitnu etapu: etapu eksplicitne identifikacije s perspektivama Komunističke partije kao partije koja se suprotstavlja spontanim težnjama revolucionarne zajednice. Suprotno od *Života ljudskog,* akcija se promatra iz perspektive rukovodioca, a ne više boraca. *Nada* se u potpunosti zasniva na opoziciji dvije osnovne partije koje se sukobljavaju: barbarstvu fašizma i humanizmu komunizma koji jedini može ostvariti opće bogatstvo, vraćajući čovjeku dostojanstvo. Ali činjenica je da je *Nada* napisana u staljinističkoj perspektivi. Niz skica koje čine djelo artikulira se oko dva osnovna preobražaja:

— prijelaz španjolske revolucije — od anarhije do organizacije, od apokalipse do discipline, od gerile do armije;

— preobražaj Manuelove ličnosti, od sentimentalnog revolucionara, punog ljubavi i zanosa, do svjesnog komuniste, koji vlada svojim osjećajima, i borbenog rukovodioca.

Goldmann objašnjava:

»N a d a se, obrnuto, javlja kao svijet koji bi se mogao nazvati post-epskim, jer umjesto da se pojedinac ostvaruje u zajednici i sa njom čini organsku cjelinu, disciplina i organizacija negiraju pojedinca kao spontano i cjelovito biće. U stvari, s ove dvije pripovijesti, u čijem je središtu pomirenje pojedinca i kolektiva, Malraux je prešao iz stadija koji prethodi tom pomirenju, u stadij u kojem je političku i voznu tehnokraciju učinio pravim subjektom povijesti«.[44]

44) Ibidem, str. 238—239.

SARTREOVO KAZALIŠTE: DVOJNOST SVAKE POLITIČKE AKCIJE

Goldmann je Sartreu posvetio najmanje dvije fundamentalne studije: prva je diskusija o tezama *Kritike dijalektičkog razuma*[45], a druga strkturalni pristup njegovom teatru.[46] Ovdje ćemo govoriti o drugom pristupu. U razvoju Sartreove misli Goldmann najprije nastoji utvrditi više fundamentalnih etapa. Tako razlikuje najmanje četiri sukcesivna perioda:

— prvi obuhvaća dva eseja o *Imaginaciji* i *Imaginarnom*, te četiri novele povezane u *Zidu*;

— drugi obuhvaća *Mučninu* i *Biće i ništavilo*. On odgovara rađanju egzistencijalizma, kojeg Goldmann ocjenjuje »filozofijom granice i poraza«;

— treći odgovara Sartreovoj težnji da pomiri akcionu slobodu pojedinaca i slobodu drugog. Ove probleme pokušava riješiti *Kritika dijalektičkog razuma*.

Skup ovih problema naći ćemo u Sartreovom kazališnom opusu, koji se sumarno može podijeliti u dva ciklusa:

a) *Muhe, Nesahranjeni mrtvaci, Iza zatvorenih vrata*, komadi koji naglašavaju problem odnosa između slobodnog izbora i njegovog stvarnog rezultata, između pojedinaca u krilu zajednice.

b) *Prljave ruke, Đavo i gospod bog, Zatočenici iz Altone, Trojanke*, koji u prvi plan postavljaju nužnost da junak izabere između morala i efikasnosti.

Ako je egzistencijalistički period bio vezan uz širenje ideja njemačke fenomenologije (Husserl, Heidegger) i Hegela[47], neosporno je da historijska zasnovanost trećeg perioda Sartreovih djela ostaje iskustvo iz rata i Otpora, kao što npr. svjedoče *Egzistencijalizam je humanizam, Putovi slobode* i *Muhe*. Goldmann kaže:

»Povijesni događaji primorali su Sartrea da odbaci kartezijanski amoralizam B i ć a i N i š t a v i l a i uvede probleme grada kao i razliku između Dobra i Zla — filozofsku problematiku Kanta, Hegela i Marxa — u opći okvir svoje filozofije«[48].

* * *

Muhe, druga epizoda Eshilove Orestije, jedva je prikrivena transpozicija Pétainove Francuske. U modernoj verziji Orest se oslobodio tradicionalnih vjerovanja i više se ne želi pokoravati principima za koje ne nalazi nikakvo opravdanje. Vrativši se u Argos, Orest otkriva pravi put. Kao u grčkoj tragediji, ubit će Egista i Klitemnestru, ali iz sasvim drugačijih razloga. Orest više ne osvećuje oca, već potvrđuje vlastitu slobodu ubijajući tiranina i osiguravajući oslobođenje sestre i braće, Elektre i stanovnika Argosa. Počevši od trećeg čina, javlja se prava egzistencijalistička problematika: Orest je konačno pronašao smisao života, postao je slobodan čovjek angažirajući se u borbi za oslobođenje Argosa, ali njegov čin oslobađa samo njega.

Iza zatvorenih vrata i *Nesahranjeni mrtvaci* također su koncentrirani oko tog problema. *Iza zatvorenih vrata* predstavlja svijet u kojem više nije moguće dati smisao životu. Pakao, prema Sartreu,

---

45) M.S. str. 242—258.

46) S.M. str. 209—264.

47) Posebno djelo Jean Wahl: **Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel.**

48) S.M. str. 219.

»nije mjesto fizičkog ili moralnog mučenja osuđenih, već situacija u kojoj čovjek nije sposoban da izabere svoju slobodu i zbog toga — a mi to već znamo iz *Muha* — da se uspravi samotan nasuprot drugima koji ne mogu sudjelovati ni u njegovom angažiranju ni u njegovom činu«[49].

Problem odnosa između pojedinca i zajednice nalazi se u središtu *Nesahranjenih mrtvaca* (komad koji Goldmann ocjenjuje »najslabijim Sartreovim komadom«). Uzrok tog neuspjeha čini se da je u neskladu između kompleksnosti postavljenih problema i shematizma realizacije. Jedini interes ovog komada male literarne vrijednosti jeste da je iznio ideju o transindividualnom subjektu na nivou male grupe ljudi angažiranih u istoj akciji. Na taj je način konkretno izražen pojam »ekipe« koji Sartre, u *Biću i ništavilu*, pogrešno pripisuje Heideggeru. Goldmann naglašava da je »u svojoj negaciji svake mogućnosti autentične zajednice, Heidegger razvijao dokaze u stalnoj i kontinuiranoj polemici protiv filozofije Lukácsa, koga nije imenovao. Čini mi se zaista značajno da je bez ikakve eksplicitne obavijesti, Sartre osjetio u Heideggerovom tekstu mogućnost filozofije ovog neimenovanog partnera i protivnika, premda je autorstvo pripisao Heideggeru«[50].

* * *

Drugi ciklus komada sa filozofsko-političkim temama čine *Prljave ruke, Đavo i gospod bog, Zatočenici iz Altone*. Osnovni problem više nije odnos zajednice i transindividualnog subjekta, već nemogućnost pomirenja jednako neumoljivih zahtjeva efikasnosti i morala. Ipak Sartre ne dopire do tragične vizije tipa Pascalove, Racineove ili čak Kantove vizije, već predlaže dvostruki izbor:

— Hugoa i Goetza, koji se zasniva na vrijednostima koje on neće prihvatiti;

— *Zatočenika iz Altone*, gdje je samoubistvo vezano uz iluzorni i nedovoljni karakter predložene alternative.

Dok je povijesni kontekst *Muha* bila njemačka okupacija, ubistvo Trockog dalo je Sartreu temu *Prljavih ruku*. Okosnica komada je sukob između morala i politike i nemogućnost njihova pomirenja. Lažan moral koji miješa etiku i politiku, ograničavajući se na slijepo

---

49) S.M. str. 228.

50) S. M. str. 235. Ova Goldmannova tvrdnja čini mi se malo vjerojatna. Poznato je, međutim, da je to jedna od osnovnih teza koje je neprestano branio u pogledu egzistencijalizma. Prema njegovom mišljenju, Heideggerovo djelo **Bitak i vrijeme** bilo bi stalna polemika s Lukácsem i **Povijesti i klasnom svijesti**, iako Lukács nije nigdje imenovan. Goldmann se oslanja na prisustvo riječi **reifikacija** (Verdinglichung) kao dokaza Lukácseva utjecaja na Heideggera. Gotovo je uspio u to uvjeriti Lukácsa. Međutim, takav nam se utjecaj čini vrlo problematičan. Ne postoji nikakav odnos između problematike **Bića i ništavila** i problematike **Povijesti i klasne svijesti**, a Heidegger nam je sam potvrdio da u tom razdoblju nije uopće čitao Lukácsa. Možemo čak reći da Heidegger poznaje Lukácsa samo kroz oštre napade koje je Lukács usmjerio protiv njega u doba Drugog svjetskog rata (**Destrukcija razuma**), i čini nam se gotovo sigurno da Heidegger nije nikada stvarno čitao **Povijest i klasnu svijest.** Poznato je da se jedno od posljednjih Goldmannovih predavanja odnosilo upravo na Lukácsa i Heideggera. Nemoguće nam je ponovno započeti ovu polemiku, tragično prekinutu iznenadnom Goldmannovom smrću, koja zaslužuje da je se rasvijetli.

divljenje vlasti, utjelovljen je u Hugou. Lažnu priliku, stranu svakom autentičnom razmišljanju, utjelovljuju Louis i Olga. Dobivši zadatak da ubiju Hoederera, čija »gošistička« politika nije na liniji Partije, Hugo oklijeva, i očaran svojom budućom žrtvom, spreman je da s njom surađuje. On će ipak ubiti Hoederera, ali ne iz političke strasti, već iz ljubomore, jer misli da ga je Hoederer izigrao. Nekoliko godina kasnije, kada će Partija primijeniti politiku koju je Hoederer nekoć zastupao, Hugo će postati neugodan svjedok. Pokušavaju ga ubiti, ali Olga postiže odgodu da bi ga »obradila«. Ona mu predlaže da prizna da je zločin počinio iz ljubomore. Hugo ne prihvaća. Smisao umorstva je onaj koji će mu on dati. Između politike i morala Hugo odabire moral, iako zna da taj izbor znači njegovu smrt.

Sartre, dakle, izabire moral, a ne politiku. Međutim, on se duboko približava politici, te u ovom komadu postoji apologija komunizma. Premda Sartre nikada neće pristupiti partijskim redovima, nešto kasnije napisat će slavni esej *Komunisti i mir*, koji bez sumnje označava vrhunac Sartreovih veza s komunizmom.

Đavo i gospod bog usredotočen je oko istog problema kao *Prljave ruke*, ali izbor je ovdje na politici, a ne moralu. Taj se politički izbor iznosi samo kratko na kraju komada: nasuprot Hugou, Goetz je našao put odrekavši se morala i uputivši se k politici. On prihvaća stvarno angažiranje, kompromise i ubistva koje ovakav izbor implicira.

Trebalo je pričekati *Zatočenike iz Altone* da Sartre ponovno postavi problem angažiranosti kroz problem torture. Akciju komada slijedimo na tri različita nivoa: Hitlerovo barbarstvo, tortura u Alžiru i tortura u staljinističkim zatvorima i logorima. Sada više nije u pitanju samo pojedinac, već povijest. Individualizam, angažiranost, moral, politika, čitavo zdanje se klima. Ono što je ostalo kod Sartrea, jest pisac; pisac koji se pita o smislu svoje namjere da piše, da razotkriva. Da li je to povratak s ove strane političke sfere? Mnogi su u to vjerovali i na tome čestitali. Nisu imali pravo. Nakon optužbe barbarske okrutnosti u adaptaciji *Trojanki*, Sartre će se angažirati u borbi protiv nasilja — ali ne samo nasilja kojeg je univerzalno osudio *Russelov sud*, američkog nasilja u Vijetnamu, već i mnogo podmuklijeg nasilja našeg demokratsko-policijskog društva. Zato se konačni Goldmannov sud može samo odobriti:

»Treba li još dodati da uprkos kricima i protestima konzervativaca i branitelja poretka, Sartre i ovdje ostaje — kao i u ostalim djelima — jedna od velikih ličnosti 20. stoljeća, jedan od onih, koji su najviše pomogli svojim suvremenicima da spoznaju fundamentalne vrijednosti, da ne zaborave, u svakodnevnom životu i u svojim odnosima s institucijama i inertnom praksom, odbranu onog što Sartre zove »dijalektičko«, obranu slobode!«[51]

NOVI ROMAN: KRIVA AVANGARDA ALI PRAVO OGLEDALO POSTVARENOG DRUŠTVA

»Mnogo se govorilo o tehničkim problemima povodom Robbe-Grilletovih romana. Mo-

51) S.M. str 264.

žda je vrijeme da se govori o njihovu značenju«.

— Mentalne strukture i kulturno stvaranje, str. 187.

»Nije čak ni nagoviještena (u Gumicama) mogućnost, koju ovaj svijet odbija i negira, jednog drugog svijeta u kojem su isto tako moćne snage mogle prionuti da Dupontove ne odvedu u smrt, već u život, čak u autentičniji i bogatiji život«.

— Marksizam i humanističke nauke — str. 52—53.

Da bismo shvatili pojavu »novog romana«, potrebno je, prema Goldmannovu mišljenju, slijediti razvoj evropske književnosti od Kafke. Počevši od Kafke, bitan sadržaj književnosti — zajednički nazivnik svih najznačajnijih djela — predstavlja odsutnost:

»Odsutnost čega? Bitnog, svega što bi moglo biti značajno za ljudski život i egzistenciju. Ova je tema, u različitim oblicima i ne uvijek u samom središtu djela, uostalom stara, i nijedna povijest zapadne kulture 20. stoljeća ne bi se mogla znanstveno pisati dok se ne poduzme genetička studija različitih modaliteta obuhvaćenih temom odsutnosti i njenom psiho-sociološkom uvjetovanosti«.[52]

U najširem kontekstu, pojava novog romana postavlja problem same strukture povijesti: da li smo dospjeli do prelaznog perioda ili jedne vrsti kraja povijesti? Doista, Goldmann postavlja u pogledu novog romana ista pitanja koja je Marcuse postavio u *Jednodimenzionalnom čovjeku:* da li moderno društvo uspijeva stvoriti »društveni okvir s univerzalnom tendencijom, unutar kojeg bi se brzi tehnički napredak, udvostručen više ili manje općim materijalnim progresom, mogao realizirati i koji bi uništio *kvalitativne* međuljudske odnose kao i odnose između ljudi i prirode, odnose koji su bili glavni faktor društvene preobrazbe u prethodnim društvima«.[53] U tom kontekstu, pojava novog romana predstavlja važan, ne samo literarni, već i društveni fenomen: on odražava nesposobnost formuliranja, pa i zapažanja prihvatljivih vrijednosti u ime kojih bi bila moguća kritika društva. Tjeskoba pred apsurdnošću svijeta postaje tako fundamentalna kategorija moderne književnosti, od Kierkegaarda do Kafte prožimajući egzistencijalizam, Camusovog *Stranca* i Sartreovu *Mučninu.* U ime takve evolucije Robbe-Grilletovi romani dobivaju posebno mjesto. Goldmann odbacuje dvije tradicionalne primjedbe upućene novom romanu:

— ako Robbe-Grilletovo djelo izaziva dosadu svojom monotonijom, to je zato, jer je Robbe-Grillet, kao realistički pisac, prenio u njega ovo društvo;

— Robbe-Grilletovo djelo ne ograničava se na formalnu igru predmeta: ono odražava osnovnu situaciju moderne egzistencije i njene alijenacije.

Robbe-Grillet je dao neobičnu ilustraciju onoga što je Marx najavljivao već 1867: kapitalističko društvo u svojoj ekonomskoj strukturi ne može izbjeći, već nužno zahtijeva da ljudski život postepeno izgubi specifična obilježja i teži da u sektoru ekonomike nalikuje

52) S.M. str. 180.
53) S.M. str. 184.

univerzumu stvari. Ljudski odnosi odsad su nalik na jednostavne odnose između stvari, robe, i upravo taj fetišizam robe, koga je Marx otkrio, Lukács će analizirati u pojmu *reifikacije*. Goldmann s pravom primjećuje da jedino pojam reifikacije može omogućiti pravilan pristup Robbe-Grilletovim romanima. Jer je univerzum Robbe-Grilleta prije svega ljudski univerzum koji je postao univerzum stvari, reificirani univerzum:

»*Da li je greška pisca ako nema druge alternative do da govori o dosadnom svijetu u kojem stvari prevladavaju i preuzimaju prvenstvo nad ljudima, ili da napiše anegdotsko i beznačajno djelo? Jedini način da se dokaže kako Robbe-Grillet nema pravo, bio bi da se opiše pozitivna ljudska stvarnost, da se iznese pripovijest o dva zaljubljena bića, ili o štrajku, o pobuni, činu plemenitosti, pokretu masa, u značajnom djelu, koje bi zauzelo mjesto u svjetskoj kulturi. Tko je u tome uspio?*«[54].

Rušenje iluzija u Malrauxovim romanima opravdava pojavu novog romana. *Život ljudski* bio je vezan uz nadu koju rađa kineska revolucija. Novi roman pozvan je da svjedoči o svemoći kapitalističkog sistema. Robbe-Grilletovo djelo ne može se shvatiti izvan te strukture. Neminovna i mehanička nužnost zločina u *Gumicama* odražava nužnost jednog univerzuma koji postvaruje ljudske odnose »kao moderni stroj koji kontroliraju mehanizmi s autoregulacijom«. *Promatrač* nije jednostavna priča o ubistvu djevojčice. Sam je ubojica ukliješten u poredak stvari: svi su stanovnici otoka promatrači. Utoliko što im ubijena djevojčica nije nalikovala, oni su gotovo sretni zbog njenog nestanka. Čitav se svijet sastoji od pasivnih promatrača, koji uopće ne pokušavaju kvalitativno preobraziti vlastitu egzistenciju i učiniti je humanijom. Isti mehanizmi kao u *Gumicama* na djelu su i u ostalim Robbe-Grilletovim romanima: društvo je u stanju da autoregulacijom integrira ili eliminira svaki element koji teži razbijanju njegova poretka. Zato je shvatljivo da je središnja tema Robbe-Grilletovih romana iščeznuće individualne akcije. Zločin protiv humaniteta dio je postojećeg poretka, kao i zločinačke autoregulacije. Promatranje je u »društvu spektakla« normalna pojava. Ljudi nisu postali promatrači s obzirom na ubistvo djevojčice, već s obzirom na sam život. Reifikacija — apolitizacija, amoralizacija, desakralizacija, dehumanizacija — samo su neposredne posljedice. Reifikacija predstavlja i temu trećeg Robbe-Grilletovog romana koji Goldmann analizira: *Ljubomora*. I ovdje ljudski čin gubi smisao, osjećaji nestaju, ljudi postaju stvari: »Značajna je, međutim, izvan ovih detalja, struktura svijeta u kojem su stvari zadobile samostalnu realnost, svijeta u kojem ljudi ne samo da ne gospodare predmetima, već su predmetima prilagođeni, i u kojem osjećaji postoje na pozitivan način samo u mjeri u kojoj se još mogu očitovati kroz reifikaciju«[55]. U tom smislu pokušaj Robbe-Grilletov mnogo je radikalniji od Kafkinog, Sartreovog i Camusovog, jer se ti pisci još uvijek pozivaju na ljudske vrijednosti. Hladnoća Robbe-Grilletova svijeta hladnoća je našeg svijeta. Ona izbija iz literarnih fikcija i opsjeda.

Tjeskoba izazvana reifikacijom prisutna je i u *Labirintu*, u kojem kao da se prvi put javlja ljudsko rasuđivanje, ali je ono odmah re-

54) S.M. str. 186.
55) S.M. str. 196—197.

integrirano u svijet stvari. U *Prošle godine u Marienbadu* čini se da tjeskoba ustupa mjesto maloj nadi:

»*Barokni dvorac u Marienbadu, prenijet na film, isti je pusti svijet smrti, u kojem se nikad ništa ne događa, u kojem se junaci predaju igrama koje svaki igrač može izgubiti, ali u kojem ipak uvijek isti dobivaju i uvijek isti gube (iako ovi posljednji nisu prisutni u filmu), svijet u kojem dva bića opet postavljaju problem nade. Međutim, nada i tjeskoba samo su subjektivni aspekti stvarnosti čiji je ontološki aspekt vrijeme, i to ne samo u odnosu na dimenziju budućnosti, već u odnosu na sve dimenzije, prema tome i dimenziju prošlosti*«[56]

U Robbe-Grilletovom univerzumu — svijetu nagovještaja, koincidencija, neuhvatljivih svjedočanstava — nemoguće je utvrditi što se stvarno dogodilo u Marienbadu, da li su događaji pravi li su pseudo događaji bez značenja. Ništa ne omogućava da se ustanovi istina akcije lišene smisla. Goldmann zato piše: »Činjenica da su se u prošlosti čovjek i žena sreli, ili da se nisu sreli, zavisi *jedino* o zasnovanosti ili iluzornosti nade koja kao da još uvijek živi u njihovoj svijesti i čija realnost predstavlja centralni problem filma«[57]

Možda će oni uspjeti da djelomice pobjegnu iz svijeta reifikacije, nalazeći autentični životni prostor (u filmu: vrt), život u kojem bi mogli postojati pravi događaji i pravi osjećaji. U tom slučaju je izvjesno da su se upoznali u Marienbadu: ličnosti su pokušale — s istim poštenjem kao i Robbe-Grillet — da otkriju to drugo mjesto, da potraže taj drugi život, iako ne mogu zamisliti u čemu bi se mogao sastojati. Kao i dvorac, vrt s hladnim kipovima i mramornim pločicama nalik je na groblje.

KAZALIŠTE JEANA GENETA: OD ALŽIRSKOG RATA DO MAJA 68.

Jean Genet jedan je od rijetkih velikih francuskih pisaca koji su proizašli iz lumpenproletarijata, iz svijeta malih kradljivaca i homo seksualaca, te transponiranje svih njegovih ličnih iskustava kao da poziva na razumijevanje psihološkog ili psihoanalitičkog tipa. U značajnoj studiji posvećenoj kazalištu Jeana Geneta, Goldmann se ipak odlučno udaljuje od takve interpretacije i ispituje njegovo poetično djelo kao izraz potpunog odbijanja društva.

Genetovi komadi, prema Goldmannu, proizlaze iz susreta između »onog što je pomirljivo u lumpenproleterskom pjesniku, koji, kao što sam kaže, nema nikakva zahtjeva naspram postojećeg društva, te se uopće ne buni protiv njega« i »svijesti usmjerene upravo na takve zahtjeve«. U Goldmannovom pristupu sadržan je duboko originalan pokušaj da se u detalje proniknu bitne preokupacije čitave evropske ljevice.

Sva Genetova djela — *Visoki nadzor, Sluškinje, Balkon, Crnci, Paravani* — izražavaju jedan jedini, sve složeniji, problem. *Visoki nadzor* još uvijek pripada poetskom svijetu nekonformističkog lumpenproletarijata. To je priča o borbi pojedinaca za njegovo priznanje u svijetu »u kojem moralno vrijedi samo ono što stvarno društvo osuđuje, a vrijedi utoliko više što je ova osuda stroža i jača«[58]. Tako se svijet dijeli u dvije kategorije ljudi: slabe, male kradljivce

56) S.M. str. 199.
57) S.M. str. 199—200.
58) S.M. str. 307.

i lopove s jedne strane, i jake, ubojice po prirodi, sve one čiji je zločinački karakter dobrovoljno usvojen, s druge strane. Sve je ovdje moralno, ali u negativnom smislu. U *Sluškinjama* Genetov univerzum postaje složeniji. Premda jednako radikalno i antikonformističko kao *Visoki nadzor* i kao djela koja slijede, ovo Genetovo djelo pokazuje da je bitni problem promijenio mjesto. Potku akcije više ne predstavlja marginalni svijet lumpenproletarijata isključenog iz društva, već suprotstavljanje dva svijeta: Sluškinja i Gospođe. Ovdje prvi put susrećemo strukturu koju će imati slijedeći Genetovi komadi — *Baikon, Crnci* i *Paravani* — svijet u čijem je središtu opozicija između vladajućih i povlaštenih, eksploatatora i eksploatiranih, dijalektički odnos mržnje i općinjenosti.

Mržnja je fundamentalna i primarna. Ona postaje zanesena mržnja samo kroz općinjenost koju vladajući izvode nad podvlašćenim, počevši od nemogućnosti ovih zadnjih da ih pobijede. Do *Crnaca* snaga vladajućih je nepokolebljiva i apsolutna. Ništa je ne može pobijediti: nemoguće je ubiti Gospođu, u *Balkonu* revolt je pobijeđen, jedino *Crnci* uvode nadu i mogućnost pobjede nad eksploatatorom. Ali ova pobjeda postat će stvarnost tek u *Paravanima*. Goldmann kaže:

»*Akcija ovih komada odvija se u statičkom i nedostatnom svijetu, svijetu čija je nedostatnost ipak kompenzirana činjenicom da se podvlašćeni identificiraju u imaginarnom ritualu bilo s vladajućim, bilo s podvlašćenim koji su sposobni da nasiljem dokrajče ovu dominaciju. Na taj se način vrijednosti koje ljudi ne bi mogli naći u svojoj, da tako kažemo, čistoj i platonskoj biti, mogu u stvari realizirati u imaginaciji, i samo u imaginaciji podvlašćenih*«[59].

U *Sluškinjama* Claire igra Gospođu, a Solange igra Claire. U *Balkonu* mali namještenici igraju biskupa, suca, generala. U *Crncima* crnci igraju na balkonu bijelce, i dolje, na sceni, imaginarno ubojstvo bijele žene. U *Paravanima*, prije izbijanja pobune, Said igra zaručnika, natovarenog darovima, a Wanda — koja je postala savršena prostitutka — omogućava »ugnjetenima da u maští pretvore u obred poetski i snažno doživljen odnos čovjeka i žene«[60].

U takvom svijetu odvija se akcija čitavog Genetovog teatra.

Goldmann se naročito posvetio analizi struktura nekih komada. Svijet u *Visokom nadzoru* javlja se kao relativno jednostavan: on je homologan svijetu buržoaskog društva, takvog kakvo bi to društvo željelo biti, ali koje je pogođeno oprečnim simptomima. U središtu je ljubav, ali homoseksualna ljubav; vrijednosti i priznanje zavise od opasnog karaktera života koji vode likovi, a heroizam je heroizam zla: zločin i ubojstvo imaju za posljedicu osudu i izvršenje. Čitavim komadom prevladava romantičan moral, ali to je romantizam zločina. Elita je samo transponirana: to je lumpenproletarijat, koji nije integriran u društvo.

Svijet *Sluškinja* jače je strukturiran, manje romantičan i bliži stvarnosti. Taj je svijet podijeljen: s jedne strane su moćni, koji žive u laži i brbljanju, ali su nepromjenljivi (Gospođa i Gospodin), a s druge autentične sluškinje, koje intenzivno žive, mrzeći i diveći se svojim gospodarima. Ovaj je svijet čudno složen, sve je u njemu istovremeno negativno i pozitivno; jedina autentična vrijednost u

59) S.M. str. 309.
60) S.M. str. 309.

njemu je imaginarna realizacija općinjenosti i mržnje. Preziruci i mrzeći same sebe, pune mržnje prema Gospođi, ali i općinjene njom, sluškinje bez prestanka izvode ritual koji daje smisao njihovu životu i moći će pobijediti marionetu — Gospođu tek odlaskom u smrt i zatvor:

»Djelo je statičko dijalektički komad očaja. Interiorizirajući opoziciju koja mu se još čini neprevladivom između podvlašćenih i vladajućih, Genet, nekonformistički outsider, postao je radikalni pesimista za koga jedino umjetnost i opsjena mogu predstavljati estetsku kompenzaciju za lažnu i nedostatnu stvarnost. Njegova perspektiva, u isto vrijeme klasična i očajnička, mogla bi se sažeti u parafraziranju čuvenog Goetheovog stiha: »U tamnoj prividnosti imamo život«[61].

Treba pričekati *Balkon* da se društvena i politička stvarnost integriraju u Genetovom kazalištu. Predstavljena nam je uvijek ista kuća iluzija, isto društvo malih ljudi koji se žalosno igraju s realizacijom svojih snova. Tokom scena koje se odvijaju pred nama, izbijaju u začudnoj ljepoti osnovni zakoni Genetovog poetskog univerzuma. Vladajući ne mogu postojati bez podvlašćenih, sudac bez kradljivice koju osuđuje i rob bez gospodarice koja ga bičuje. Ali uskoro saznajemo da je u kući iluzija izbila pobuna. Goldmann piše:

»Borba pobunjenih protiv balkona predstavlja borbu između smrti i života, između poretka unutar kojeg vrijednosti postoje samo u imaginarnom i ritualnom, i pokušaja da se stvori novi poredak u kojem bi ove vrijednosti prodrle u sam život i u kojem bijeg u imaginarno više ne bi bio potreban, jer bi život postao autentičan«[62].

Međutim, sama će pobuna biti osuđena na poraz, jer se raspala u dvije antagonističke frakcije. Jedna kreće prema slobodi i imaginarnom, dok se druga organizira na očajnički i represivni način. Očaj ponovno pobjeđuje, ali odsad društvena stvarnost ulazi u Genetovo kazalište sa svom tjeskobnom složenošću.

Druga odlučna etapa prijeđena je u *Crncima.* Ne radi se više o sintezi mržnje i općinjenosti kao u *Sluškinjama,* već o mržnji bijelaca kao autentičnom i istinskom osjećaju. Goldmann je pokušao da rasvijetli perspektivu u kojoj su pisani komadi *Sluškinje, Balkon* i *Crnci.* Da li se radi o individualnoj perspektivi — Geneta delikventa, homoseksualca i pjesnika — ili o viziji svijeta date društvene grupe? Goldmann postavlja slijedeću hipotezu:

»čini nam se ipak mogućim da fundamentalna struktura ova tri komada odgovara mentalnoj i psihičkoj strukturi, koja nije uvijek eksplicitna, jednog značajnog dijela francuske radikalne ljevice; psihička struktura, čiju bi viziju svijeta u toku izgradnje činilo, između ostalih, pet glavnih elemenata:

1) afirmacija postojanja radikalne opozicije između klasa, i nužnosti da se održi i akcentuira ova opozicija;

2) priznavanje nemogućnosti da se nasiljem pobijedi vladajuće slojeve zapadnog društva, i prije svega odsustvo svake revolucionarne perspektive unutar tog društva;

3) općinjenost uslijed političkog uspjeha tehnokrata kapitalizma organizacije i sloja koji njime upravlja i koji ga gradi;

---

61) S.M. str. 315.
62) S.M. str. 317.

4) moralna i ljudska osuda društvene stvarnosti koju je stvorio ovaj tehnokratski sloj, tj. kapitalizam moderne organizacije;

5) opravdanje radikalne opozicije i borbe protiv ovog društva u ime moralnih, estetskih i ljudskih vrijednosti, koje se rađaju u svijesti, u imaginaciji i u proživljenom, počevši od odbijanja ponižavanja i nasilja, i koje jedine još mogu dati smisao životu u društvu zasnovanom na kompromisu, vladanju manjine, laži i zalazu kulturnog života«[63].

Ako je ova hipoteza točna, potvrđuje se nemogućnost odvajanja svakog velikog književnog djela od povijesne stvarnosti — i od strukturalne analize kulturnog života. Što više, možemo reći s Goldmannom, da književno djelo »predstavlja naročito efikasan način pristupanja razumijevanju struktura svijesti i prakse postojećih društvenih grupa«[64]. To na začuđujući način pokazuju *Paravani*, posljednji i najinteresantniji komad Jeana Geneta, jedno od rijetkih djela suvremenog teatra koje uzima za temu »vjeru u mogućnosti čovjeka da pruži otpor poretku i nasilju«[65].

Radnja se odvija u Alžiru i pozadina je pobjedonosna borba alžirskog naroda. Četiri etape koje Genet opisuje, simboliziraju napredak u razvoju društva i progresivnu radikalizaciju junaka. Ponovno susrećemo poredak vladajućih i podvlašćenih, scene rituala, ali i revolucionarnu mržnju iz koje će nastati novi poredak u kojem više neće biti vladajućih i podvlašćenih, ugnjetača i ugnjetenih.

Genet više ne postavlja samo problem smisla i vrijednosti društvenih sistema, poretka antikonformističkog moraliste izopćenog iz društva, problem općinjenosti podvlašćenih vladajućim. Genet postavlja na scenu sam pokret revolta i oslobođenja, i Goldmann pravilno povezuje Genetovu evoluciju s evolucijom čitave evropske ljevice, s pobjedonosnim revoltom Alžira:

»Tri poretka u komadu u suglasju su s tri osnovna koncepta evropske socijalističke misli: klasno društvo zasnovano na ugnjetavanju, društvo rođeno iz pobjede revolta i oslobodilačkog pokreta, koje je ukinulo klasno ugnjetavanje, ali je još uvijek zasnovano na prisili, i buduća slika društva bez klasa i nasilja, koje u socijalističkoj misli zauzima mjesto Kraljevstva nebeskog iz eshatologije kršanske misli«[67].

Goldmannov sud o Genetovom teatru u mnogome je proročanski:

»U francuskom avangardnom teatru Paravani su prvi značajan komad koji nam ukazuje na još nedirnutu snagu i mogućnosti čovjeka, i koji, koliko god paradoksalno zvučala ova tvrdnja, postavlja na scenu junaka — u njegovom negativitetu i kroz negativitet — u krajnjoj liniji pozitivnog«[68],

i Goldmann dodaje:

»Da li su Paravani samo izoliran i slučajni fenomen? Da li su prva lastavica koja najavljuje dolazak proljeća, predstavljaju li zaokret u aktualnom intelektualnom i društvenom životu? Koliko god

---

63) S.M. str. 328.
64) S.M. str. 329.
65) Ibidem str. 329.
67) Ibidem, str. 337.
68) S.M. str. 337.

bilo važno ovo pitanje, ono je sigurno preuranjeno i na njega nitko neće moći već danas odgovoriti«.
Bilo je to. . . 1966![69]

OD GLOBALNIH MODELA DO MIKROSTRUKTURA

»Prvi zahtjev pozitivne i naučne studije jeste da vodi računa o čitavom djelu, a ne samo o nekim dijelovima, koji se s više ili manje lakoće uklapaju u ovu ili onu interpretaciju«.
Mentalne strukture i kulturno stvaranje, str. XII.

Polazeći od teatra Jeana Geneta, posebno *Crnaca,* Goldmann je nastojao da protumači zamisao daljnjeg proučavanja značajnih struktura književnog djela, proučavanja mikrostruktura. Ova metoda — koju Goldmann nije imao vremena da podrobnije objasni — primijenjena je samo na 25 prvih replika *Crnaca* i produžena u proučavanju nekoliko pjesama Saint Johna Persea. Zbog krajnje složenosti, ovu je metodu teško izložiti. Zato ćemo ovdje dati samo nekoliko primjera, i uputiti čitaoca na studije koje joj je Goldmann posvetio[70].

Goldmannov početni cilj je metodička kontrola globalne analize Genetovog teatra, njenom konfrontacijom sa svakim od Genetovih komada i analizom replike za replikom: trebalo je »kontrolirati replike koje su se teško ili se uopće nisu uključivale u našu analizu, kao i elemente i odnose koje nismo vidjeli, a koji su predstavljali izvjesnu frekventnost u tekstu. To nam je moglo omogućiti eventualnu modifikaciju našeg interpretativnog modela na taj način da se postigne njegov sklad sa *svim* replikama komada i da se da nova dimenzija našoj analizi uspostavljanjem frekventnosti i težine različitih elemenata i odnosa koji konstituiraju globalni model«[71]. Evidentno je da je takav rad postavljao gotovo nerješive probleme na nivou individualnog istraživanja i potpuno opravdao princip kolektivnog istraživanja kojeg je zastupao Goldmann. Goldmann je uspio pokazati da osam stranica sadrži:

— u uputi za režiju, reducirani model rituala koji predstavlja kvalitativno i kvantitativno najznačajniji elemenat cjelokupnog komada;

— tri druga, nešto detaljnija reducirana modela istog rituala u 25 replika koje predstavljaju cjelinu tog uvodnog dijela.

Svaki reducirani model obilježava »činjenica da se na nekim pertinentnim mjestima nalaze dvije, istovremeno simetrične i najčešće oprečne replike, koje respektivno proizlaze iz grupe Crnaca i grupe Bijelaca«[72]. Reducirani model može predstavljati jednu od većeg bro-

---

69) Značajno je da je Goldmann kroz analizu književnog djela — Genetovih **Paravana,** mogao dvije godine ranije anticipirati mogućnost tako značajne društvene krize kao što je kriza u maju 1968, dok većina sociologa, empiričara, uprkos anketama, »naučnim« metodama i ogromnim izvorima, nije bila u stanju da predvidi ovu krizu, već su čak dokazivali da je nemoguća! To bi trebalo navesti najlucidnije da se upitaju o vrijednosti takvih sociološkiх istraživanja i pretjeranom značenju — teorijskom i finansijskom — koje im se ukazuje.
70) S.M. str. 342—392.
71) S.M. str. 341—342.
72) S.M. str. 343.

ja mogućih relacija, koje se mogu izlučiti u globalnom strukturiranom univerzumu komada, i Goldmann u takvom tipu istraživanja sagledava mogućnost odgovora na izvjestan broj pitanja koji karakteriziraju strukturalističku kritiku, i posebno, odgovora na izvjesne primjedbe upućene njegovoj metodi:

— *Umjesto da se ograniči na signatum, na strukturu univerzuma svakog djela, dijalektička i genetička metoda može rasvijetliti forma u, tj. aspekt koji su kritičari smatrali bitno književnim. Ako čitavo djelo predstavlja cjelinu u kojoj je nemoguće odvojiti formu od sadržaja, globalna značajna struktura — čije je porijeklo u kolektivnoj svijesti — ostaje glavni elemenat, kako u kronološkom, tako i u strukturalnom pogledu u svakom pristupu djelu. Generalizacija proučavanja mikrostruktura omogućava da se naglasi prvenstvo univerzuma nad izrazom. — U diskusiji o odnosu strukture i povijesti, pokazuje se — u perspektivi genetičkog strukturalizma — da se strukturiranost širi do konstitutivnih elemenata konkretnih i posebnih fenomena.*

Čini nam se da analiza o mikrostrukturama, koju je Goldmann pokušao u prvim replikama *Crnaca,* predstavlja bitan produžetak njegove metode. Ali najznačajnija ostaje bez sumnje mogućnost proširenja ove metode na poetske tekstove.

* * *

Goldmann je svoju metodu nastojao dokazati proučavanjem nekih pjesama Saint Johna Persea, posebno *Pohvale III*[73]. Takvo proširenje genetičke metode bilo je smiono, i Goldmann priznaje da je dugo oklijevao pred njenom realizacijom. Trebalo je, naime, voditi računa o specifičnosti poetskog teksta, smatrajući u isto vrijeme vjerojatnim da:

— *kao i u proučavanju proznih djela (i općenito društvenih činjenica), treba najprije izlučiti globalnu značajnu strukturu, na kojoj su zasnovane djelimične formalne strukture;*

— *u poeziji, nesemantičke strukture (sintaksičke, fonetske, asocijativne) dobivaju posebnu važnost.*

Ipak Goldmann utvrđuje da su se prve primjene njegove strukturalno-genetičke metode na poetske tekstove pokazale plodnima, bez obzira što rezultati mogu biti samo provizorni, »jer je osnovni princip (. . .) u tome da se ne smije poći od elemenata, već od globalnog i jedinstvenog djela i da u tom slučaju, jedinstvo vrlo vjerojatno sačinjava cjelokupna zbirka ili više zbirki. U tom pogledu ipak postoji tehnička razlika između proučavanja cjeline poetskih tekstova i proučavanja kazališnog komada ili romana. Ukoliko se zbirka i pokazuje kao bitno značajno jedinstvo, ipak ostaje očito da svaka pjesma za sebe predstavlja mnogo autonomniji elemenat u odnosu na cjelinu nego što je poglavlje romana ili scena u tragediji«[74].

Zato je moguće proučavati semantičke modele, pjesmu po pjesmu, prije pristupanja istraživanju globalnog modela zbirke. Međutim, da li takav model nužno postoji? Drugim riječima, da li je sigurno da se može ekstrapolirati jednu metodu — bez ikakve sumnje strogu i bogatu u interpretacijama — modela koji na manje ili više vidljiv način upleću »kolektivnu svijest«? Prije no što izložimo

73) **Poésie,** Gallimard, str. 30.
74) S.M. str. 370—371.

glavne principe ovog genetičkog i strukturalnog pristupa, čini nam se korisnim da se zaustavimo na jednoj dosta čudnoj primjeni ove metode: sociologiji slikarstva, koju je Goldmann zacrtao kroz produbljeno razmatranje o Chagallovim slikama.

CHAGALLOVA VIZIJA SVIJETA: KAKO PUTEM SNA REKONSTRUIRATI SLOMLJENI SVIJET?

Ako postoji »Goldmannova estetika«, ona je prije svega estetika koherencije. Ovaj problem — centralni kod mladog Lukácsa — kroz diskusiju o »kvaliteti forma« u središtu je čitavog Goldmannovog ispitivanja umjetnosti.

— *Artističko ili literarno djelo estetski je vrijedno jer uvijek izražava koherentno značenje u adekvatnoj formi.*

— *Koherentno značenje odlikuje se koincidencijom individualnog i društvenog.*

— *Težnja ka koherenciji karakteristika je psihičkog života svakog pojedinca.*

— *Svaka društvena grupa teži ka stvaranju koherentne vizije svijeta, koja se bolje realizira u grupi nego kod većine pojedinaca uzetih zasebno.*

— *Tehničko proučavanje sredstava izražavanja ima vrijednost samo utoliko što se zasniva na sociološkoj analizi značenja, ili, kao što piše Goldmann: »Pravi estetski problem nije u spoznaji koja je tehnička sredstva upotrijebio umjetnik, već prije svega zašto su ta sredstva najadekvatnija da izraze njegovu viziju svijeta«*[75].

Polazeći od ovih općih primjedbi, moguća je primjena strukturalne genetičke metode na druge umjetnosti: ne radi se o proučavanju *ekspresivne forme,* već o pristupu viziji svijeta koja podrazumijeva estetsko stvaranje.

* * *

> *»Da bismo pristupili Chagallovom slikarstvu, potrebno je krenuti od društvene sredine u kojoj se odvijalo njegovo djetinjstvo i mladost: jevrejske društvene grupe ruskog gradića i sela«.*
> *S.M. str. 418*[76]

---

75) S.M. str. 417.

76) Goldmann u ovoj studiji navodi da mu je razumijevanje strukture ili globalnih struktura Chagallovog djela bilo olakšano poznavanjem sredina u kojima je Chagall živio. Zaista, čitajući ovu studiju, ne možemo se oteti utisku jednog čudnog susreta između strogog i strukturalnog pristupa i intuitivnog shvaćanja Chagallovih platna: bez jedne začuđujuće erudicije — i ne samo nje! — vjerujem da je gotovo nemoguće tako dobro shvatiti smisao figura i simbola u Chagallovom slikarstvu, ako se nije živjelo u istom svijetu. Ova nam studija Chagallovih platna pruža priliku da se navede nekoliko biografskih podataka o Goldmannu, koji će, po našem mišljenju, u mnogome rasvijetliti njegov pristup Chagallu. Od svih Goldmannovih tekstova, radi se, po našem mišljenju, o jednom od najljepših. Ove podatke dugujemo Annie Goldmann, njegovoj ženi i glavnom suradniku, koja nam je objasnila svijet Goldmannova djetinjstva.

Rođen 1913. u Bukureštu, Goldmann nije potekao iz tako siromašne sredine kao što je ona koju oživljava Chagall, ali je djetinjstvo proveo u ma-

Početkom 20. stoljeća fundamentalne strukture ruskog društva vrlo su uzdrmane, a time i struktura jevrejske društvene grupe. Ova uzdrmanost očitovala se u revolucionarnoj eksploziji 1905, a sam će Chagall početi da slika oko 1907—1908. Već činjenica da se posvetio slikarstvu, implicira raskid sa sredinom, jer je, iako bez formalne zabrane, slikarstvo »nejevrejsko zvanje«: »Odlučivši da postane slikar, mladi se Chagall već u izvjesnoj mjeri izdvojio i udaljio od svoje društvene grupe i time pokazao da tu grupu u određenom stupnju osjeća *problematičnom*«[77]. Ipak nije raskinuo s njom: kroz mentalne i afektivne kategorije svoje grupe on je nastavio da doživljava svijet, društvo u kojem je stasao. Koje su to kategorije?

»*U relativnom totalitetu sela i, u manjoj mjeri, malog ruskog grada, seljačko i jevrejsko društvo konstituiralo je, izuzmemo li internu diferencijaciju, dvije komplementarne grupe, relativno zatvorene jedna naspram druge; dvije radikalno različite grupe po profesionalnoj strukturi (osim nekoliko rijetkih lokaliziranih iznimaka, nije bilo seljaka Jevreja. Jevrejsko društvo sastojalo se uglavnom od trgovaca, zanatlija, namještenika, svećenika — tradicionalnih i modernih — i nekih marginalnih zvanja, koje uostalom nalazimo u Chagallovom slikarstvu: guslači, nosači vode. . .) i implicitno po navikama, načinu života i mišljenja*«[78].

U Chagallovom univerzumu Goldmann razlikuje nekoliko osnovnih epoha:

— godine koje su prethodile njegovom prvom putovanju na Zapad,
— prvi boravak na Zapadu (1910—1914),
— drugi boravak u Rusiji (1914—1922),
— definitivno preseljenje na Zapad 1922.

* * *

Prvi period Chagallova stvaranja obilježen je sukobom dva svijeta: sobe i sela. Prvi je svijet jevrejski, drugi seljački. Moguće je otkriti i izvjestan utjecaj hasidske misli, »npr. ideja da je društveno najprezreniji čovjek (što su hasidske legende često pobliže objašnjavale u liku nosača vode ili, ponekad, svirača) jedan od onih »sakrivenih pravednika« (Zaddick) čije prisustvo omogućava svijetu da postoji uprkos svojoj nesavršenosti i grijesima. Tako na slici *Rođenje* (1910) lice starog Jevrejina koji gleda scenu izvana, kroz prozor, podsjeća na sliku *Chliah*, poslanika božjeg, koji promatra Jevreje u odlučnim trenucima njihova života i bilježi njihovo ponašanje«[79].

Nasuprot jevrejskom svijetu diže se seljački univerzum, za koga slikar osjeća sve veću simpatiju i koji je protuteža njegova udalja-

---

lom gradu Botosani, gdje se školovao i gdje je dobro upoznao jevrejsku sredinu iz koje je potekao. Zato su Goldmannu bliski svi Chagallovi simboli, neobične slike, bradato dijete koje simbolizira Krista, neobičnost dvije zajednice — seljačke i jevrejske, kao i neobične ličnosti, npr. guslač, sve figure koje su opsjedale selo i maštu jevrejske djece. Iako duboko asimiliran i ateista, Goldmann je odlično poznavao jidiš kulturu, poeziju njenih bajki, i šteta je da nije mogao detaljnije razviti ovu značajnu studiju o Chagallu, koja svjedoči o strogom i isto tako osjećajnom razumijevanju slikareva djela.

77) Ibidem str. 419.
78) Ibidem str. 419—420.
79) Ibidem str. 423.

vanja od jevrejskog svijeta. Podijeljen između dva svijeta, Chagall će nastojati da i izrazi njihov neobičan karakter, kojeg će najtipičniji primjer biti bez sumnje tri *Svete porodice* (1908, 1909, 1910):

»*Dvije porodice, od kojih je jedna očito jevrejska (1908), normalne su; treća, naprotiv (1910), naznačena kao seljačka porodica koliko kroz odjeću likova toliko i iz činjenice da jedan među njima ubija svinju, odlikuje se prisustvom, u sredini slike, dječaka s bradom. Zaista, zar seljaci ne pričaju jevrejskim dječacima i njihovim roditeljima bajku o bogu koji je u isto vrijeme dječak (za Božić) i zreo čovjek (za Uskrs), najčešće bradat, i da su Jevreji razapeti?*«[80]

Dva platna *Goli i Crveni* žestokim bojama simboliziraju »eksplozivni karakter erotizma u društvu koje je praktički uspjelo da ga u potpunosti potisne pod različitim oblicima socijaliziranih odnosa«[81]. Goldmann naglašava da jednostavna činjenica što je mladi Chagall crtao gole, znači da mu je mentalitet jevrejskog društva postao problematičan, ali da ipak još uvijek ostaje zatočenik tog društva — kao što svjedoči eksplozivni karakter crvenog spojen s golim i erotizmom. U većini njegovih platna ocrtava se isti sukob: jevrejski svijet (seljački svijet i soba) selo.

Taj je fundamentalni kontrast izražen na više platna: *Smrt* (1908), gdje leš, prenijet iz mrtvačke sobe na ulicu, neobično djeluje usred sela, pokraj pometača i svirača, *Pogreb* (1909) i *Svadba* (1909).

* * *

Chagallov dolazak u Pariz 1910, udaljavanje od Rusije, kontakt sa Zapadom, izmijenit će duboko njegove mentalne i afektivne strukture i njegovu viziju svijeta.

Sada će se Chagallovo slikarstvo razvijati u predstavljanju seljačkog svijeta, u sve čudnijoj i neobičnijoj viziji. Toj grupi pripadat će slijedeća platna: *Ja i selo* (1911), *Rusiji, magarcima i drugima* (1911), *Rusko selo i mjesec* (1911). Susret sa zapadnim svijetom pojačava razliku koja Chagalla odvaja od jevrejskog svijeta. Duhovna dimenzija judaizma gubi važnost i realitet, a slike jevrejskog svijeta još su samo slike pune ljubavi i nježnosti to su *Bradati čovjek* (1910—1911), *Rođenje* (1911), *Svirač* (1912—1913), *Žuti rabin* (1912), *Trgovci stokom* (1912), *Guslač* (1912—1914). Sve te slike kao da sugeriraju da je jevrejski svijet bolestan: *Žuti rabin* je upola s lica, a upola s naličja, *Svirač* lebdi iznad sela.

Seljački svijet sve je vedriji i čini se da ga Chagall gleda sa sve više simpatija. »Iako ga smatra na najvećem stupnju čudnim i neobičnim, Chagall naglašava njegov živi i stvaralački karakter. Ždrijebe u trbuhu kobile u *Trgovcima stokom*, dijete u utrobi seljakinje u *Materinstvu* (1912—1913) izražavaju taj osjećaj«[82].

Slikar spoznaje otuđenost i samoću, i ta atmosfera ispunjava slike u tom razdoblju — u *Autoportretu sa sedam prstiju* (1911) pjesnik je razapet između poziva Rusije i Pariza.

* * *

Godine 1914. Chagall se vraća u Rusiju. Svijest o bolećivom karakteru jevrejskog društva postaje vrlo oštra. *Žutom rabinu* slijedi *Ze-*

80) Ibidem str. 425.
81) Ibidem str. 426.
82) S.M. str. 429.

leni rabin (1914). Čovjek je, primjećuje Goldmann, gotovo preobražen u fantoma, i dio tijela, posebno ruke, kao da umire. Rabin više nije osoba koja izaziva nježnost i poštovanje, on postaje dramatičan i boležljiv: to je epoha *Rabina s limunom.* Sva platna ovog razdoblja pokazuju nam rušenje jevrejskog svijeta. To su *Iznad Vitebska* (1914), koja pokazuje lutajućeg Jevrejina iznad grada u trenutku njegova pada, *Crveni Jevrejin* (1915), *Očev portret* (1921). Sve te slike izražavaju bolesni svijet koji se ruši. Tom osjećaju pridružuje se i osjećaj metamorfoze ruskog društva. Chagall se, čini se, veže uz subjektivne vrijednosti: ljubav, porodicu. On se suprotstavlja svijetu, kao što se Jevrejin suprotstavljao selu. To je epoha platna *Autoportret* (1914), *Ispruženi slikar* (1915), *Ljubavnici u zelenom* (1916—1917), *Ljubavnici iznad grada* (1917), *Setnja* (1917), *Dvostruki portret sa čašom vina* (1917), *Bilo gdje izvan svijeta* (1919). Došavši na Zapad, u svijet s kojim nikad nije imao afektivne veze. Chagall kao da se povlači u svijet sna. Teško je saznati kakvo je mjesto zauzimala Oktobarska revolucija u njegovom stvaralaštvu. Goldmann, međutim, primjećuje:

»Chagalov odnos prema Revoluciij bio je sigurno površan; Chagall je rano napustio revolucionarnu Rusiju. Zato eksplicitna tema Revolucije ima smanjeno značenje u njegovom djelu. Jedina slika koja je obrađuje, u retrospektivi Paviljona Marsan, Revolucija (1937), prikazuje je kao veliki cirkus, Lenjin kao akrobat hoda na rukama, a u uglu, odvojeni od ostalih, ispruženi su na krevetu slikar i njegova porodica... Možda bi također trebalo spomenuti grupu radnika sa crvenom sastavom, koja u Bijelom raspeću (1938), prodire u poludjeli svijet, obuhvaćena panikom«[83].

* * *

Godine 1922. Chagall definitivno napušta Rusiju i nastanjuje se na zapadu. Tada stvara najromantičnija djela u istom odbijanju bolesnog jevrejskog društva, revolucionarne Rusije i Zapada. Chagall se definitivno povlači u svijet snova koji odsad postaje središnja tema njegova slikarstva. Chagallov svijet sastoji se od imaginarnih i mitoloških elemenata koji se ne mogu povezati ni s jednim posebnim društvenim kontekstom. San će pomiriti dva antagonistička svijeta koji čine Chagallov univerzum: svijet jevrejskog djeteta i seljački svijet:

»Ustanovimo konačno impresiju radosti koja proizlazi iz posljednjih slika: svijet je za Chagalla postao cirkus pun kontradikcija, vrtlog u kojem se nalazi sve, od bezglavog čovjeka do cirkuske jahačice, vrtlog ipak čudesan u svojem bogatstvu i složenosti«[84].

TEORIJSKI PROBLEMI GENETIČKE I DIJALEKTIČKE METODE U SOCIOLOGIJI KNJIŽEVNOSTI

Goldmann smatra da sociologija književnosti nužno mora biti dijalektička i genetička. Proistekla iz radova Georga Lukácsa, Goldmannova metoda pokazuje se radikalno drugačijom od svih dotad poduzimanih oblika »univerzitetskih« kritika. Ona, što

83) S.M. str. 435.
84) S.M. str. 443.

više, teži da izazove istinsku revoluciju u razumijevanju odnosa između sadržaja književnog djela i sadržaja kolektivne svijesti, to jest umjetničkog stvaranja i svakodnevnog života ljudi. Goldmann je često definirao principe ovog pristupa u pet osnovnih teza[85]:

— bitni odnos između društvenog života i književnog stvaranja obuhvaća kategorije koje u isto vrijeme organiziraju empirijsku svijest određene društvene grupe i imaginarni svijet koji je stvorio pisac;

— iskustvo pojedinca nužno je suviše kratko i ograničeno da bi stvorilo mentalne strukture koje sociologija književnosti nastoji proniknuti: radi se o rezultatu kolektivnog stvaranja pojedinaca koji žive u analognoj situaciji i čine privilegiranu društvenu grupu;

— odnos između strukture svijesti jedne društvene grupe i svijeta djela, predstavlja, u najboljem slučaju, više ili manje strogu homologiju, ili jednostavni odnos značenja;

— takvo ispitivanje obuhvaća sva djela, a posebno najveća. Kategorijalne strukture na koje se odnosi sociologija književnosti, predstavljaju upravo ono što djelu daje jedinstvo;

— kategorijalne strukture koje upravljaju kolektivnom svijesti i koje su prenijete u imaginarni svijet umjetnika, nisu ni svjesne ni nesvjesne (u freudovskom smislu): one su neoformljene.

Tako se ocrtava prvo izdvajanje predmeta sociologije književnosti: potrebno je voditi računa o cjelovitosti teksta na bazi njegove strukture (koju treba otkriti) i ne dodati tekstu ništa što bi bilo izvanjsko. Samo ukazujući na funkcionalni karakter strukture postiže se autentično razumijevanje djela. Takav postupak zahtijeva da se autorovim namjerama ne pokloni posebna važnost i ne precijeni važnost pojedinca:

»*Svijet čini, doista, samo parcijalni element ljudskog ponašanja i ima, najčešće, sadržaj koji ne odgovara objektivnoj prirodi tog ponašanja*«[86].

Osim toga, sami »utjecaji« nemaju nikakvu eksplikativnu vrijednost i predstavljaju samo jedan podatak među drugima. Ukratko, možemo reći da je »razumijevanje problem unutarnje koherencije teksta koji pretpostavlja da se *doslovno uzme tekst, čitav tekst i samo tekst*, i da se unutar njega istražuje globalna značajna struktura; eksplikacija istraživačkog problema individualnog ili kolektivnog subjekta (u slučaju kulturnog djela smatramo, zbog razloga koje smo ranije naveli, da se *uvijek* radi o kolektivnom subjektu), u odnosu na koji mentalna struktura koja upravlja djelom ima funkcionalni karakter, a samim tim značajan«[87].

---

85) Cf. posebno: Sociologija književnosti: Status i problemi metode, (M. S. str. 54).

86) M.S. str. 60.

87) M.S. str. 62.

Takav pristup nije samo suprotan klasičnoj univerzitetskoj kritici (proučavanje samog djela izvan povijesnog konteksta, proučavanje autorove ličnosti, utjecaja koje je primio), već i svakom psihoanalitičkom pristupu. Premda sociologija književnosti i psihoanaliza zajednički tvrde da je svako ljudsko ponašanje dio značajne strukture, da je nemoguće shvatiti to ponašanje bez preciznog odnošenja na strukturu, i da je sama struktura razumljiva jedino u svojoj genezi, one se suprotstavljaju na planu globalne interpretacije ponašanja. Dok psihoanaliza pokušava svako ljudsko ponašanje reducirati na sferu želje, genetička sociologija »odvaja libidinozna ponašanja koja proučava psihoanaliza, od ponašanja povijesnog karaktera«, koji se prema Goldmannu, odnose na transindividualni subjekt. Ako se ljudsko ponašanje i uključuje u libidinoznu i povijesnu sferu istovremeno, izdavajanje prema upotrijebljenoj metodi ne može biti jednako. Dok psihoanaliza izabire sferu interpretacije, sociologija književnosti bit će sfera razumijevanja. Razumijevanje, primjećuje često Goldmann, nije afektivni već intelektualni čin; to je, u najvećoj mogućoj mjeri, precizan opis značajne strukture imanentne proučavanom predmetu. Dovoljno je uzeti za predmet proučavanja globalnu strukturu, pa da objašnjenje postane razumijevanje. Iz sociologije književnosti Goldmann izvlači valjan princip za sve humanističke nauke: svako istraživanje mora biti na dva različita nivoa — na nivou proučavanog objekta i nivou neposredne globalne strukture. Proučavanje datog objekta (tekst, društvena stvarnost itd.) može biti zadovoljavajuće jedino ako se uspije izdvojiti strukturu koja informira o većem broju empirijskih podataka, naročito onih koji se čine najvažnijim, tako da neće biti vjerojatno ili moguće da neka druga analiza predloži drugu strukturu, koja bi omogućila veće razumijevanje.

Goldmann, kome se često predbacivala sociološka interpretacija književnih tekstova, pokazuje prema njima krajnje poštovanje. Goldmann ne zamjera toliko klasičnoj kritici da nešto oduzima tekstu, već da *nešto drugo* dodaje. Za stručnjaka povijesti književnosti Hektor ne može govoriti u *Andromahi*, jer je mrtav i prema tome radi se o iluziji žene stjerane u očaj. Goldmann primjećuje da se, nažalost, ništa od toga ne nalazi u Racineovom tekstu, koji nam dva puta samo daje do znanja da je Hektor, mrtav, govorio. Katkad Goldmann do ekscesa ukazuje poštovanje tekstu. Tako piše: »Ne možemo govoriti o nesvjesnom kod Oresta ni o želji Edipovoj da oženi majku, jer ni Orest ni Edip nisu živi ljudi, već *tekstovi*, i nitko nema pravo bilo što dodati tekstu koji ne govori ni o nesvjesnom ni o incestnoj želji«[88]. Tako se, prema Goldmannu, eksplikativni princip može nalaziti jedino u nesvjesnom kod Sofokla, a nikako kod Edipa, jer je Edip samo tekst.

88) M.S. str. 70.

Sociologija književnosti ima privilegij nad ostalim disciplinama, jer zna da djelo, koje je nadživjelo vrijeme, mora činiti značajnu strukturu. Uvijek je, međutim, moguće da više djela istog autora izražavaju različite strukture. Tako je Goldmann pokazao da *Provincijali* i *Misli* odgovaraju dvjema vizijama svijeta koje imaju različite sociološke temelje:

— centristički i polukartezijanski jansenizam čiji su najpoznatiji predstavnici bili Arnaud i Nicole, i ekstremistički jansenizam, čija je glavna ličnost teolog Barcos, opat Saint Cyrana. Rasvjetljavanje tragične strukture omogućilo je da se u objekt istraživanja integriraju četiri glavna Racinova komada: *Andromaha, Britanik, Berenika* i *Fedra.* Na mnogobrojnim primjerima koje smo prethodno analizirali, Goldmann je pokazao kako su takve strukture mogle biti iznijete u većini velikih zapadnih djela. Kada je otkrivena unutarnja koherentnost djela, potrebno je usmjeriti se prema objašnjenju, ali da se ipak ne skreće psihološkoj eksplikaciji, iz slijedećih razloga:

a) prije svega zato, jer smo uvijek slabo obaviješteni o psihologiji davno mrtvog pisca, i jer tu možemo dati samo više ili manje briljantnu fiktivnu rekonstrukciju;

b) nijedna psihološka eksplikacija nije nikada uspjela učiniti razumljivim znatan dio teksta, osim nekih vrlo općih parcijalnih elemenata;

c) ono što psihološka eksplikacija osvjetljava uglavnom je u djelu najmanje važno.

Nakon što smo razlučili sociologiju književnosti od psihoanalitičke interpretacije, ostaje nam da pokažemo njenu suprotstavljenost tradicionalnoj povijesti književnosti. Suprotno od formalističkog strukturalizma, koji ističe vječne strukture, genetički strukturalizam nastoji da pokaže evoluciju povijesti, a da se ipak ne odrekne strukturalne analize. Tako sociologija književnosti uspijeva distingvirati koncepte koji, čak da nikada ne mogu koincidirati sa zbiljom, znatno se njoj približavaju. Iako se zaustavlja samo na fundamentalnim koherentnim strukturama, ona ipak zna da su sve strukture uvijek djelimično neadekvatne zbilji, i da su zavijene u proces povijesne destrukturacije koji posreduje predmet istraživanja. Otkriće mikrostruktura omogućilo bi istraživačima stalno dotjerivanje sheme interpretacije, tako da spoznaje integralnost teksta.

GENEZA I STRUKTURA: GENETIČKI STRUKTURALIZAM

»Problem povijesti, to je povijest problema i obratno«.
Georg Lukács

»Siva je, prijatelju moj, svaka teorija, ali je drvo života uvijek zeleno«.
Goethe

Uvjerenje koje dominira svim Goldmannovim istraživanjima jeste da je nemoguće izolirati jedno djelo, problem, teoriju, od kulturnog konteksta u kojem su nastali. Isto tako, svako posebno pitanje bez prestanka postavlja pitanje povijesti uopće. Obratno svako razumijevanje povijesti implicira »proučavanje intelektualnog i svjesnog života ovih ljudi i istraživanje korelacije između transformacija koje je podnio i transformacija drugih sektora društvenog života«[89] Evoluciju jednog društva moguće je shvatiti samo kroz evoluciju svake njene manifestacije — problema koji su se postavili pred ljude — i transformacija koje je pretrpjela struktura ovih problema.

Tako se dokazuje *genetički strukturalizam* — pokušaj da se shvati značajna struktura svakog društvenog ponašanja kroz osvjetljavanje parcijalne strukture, same shvaćene u široj strukturi koju treba otkriti. Ovom metodom Goldmann se odvaja od dva suprotna i u krajnjoj liniji slična pristupa po nesposobnosti da shvate konkretnu stvarnost:

— atomizam koji pokušava da uvede u humanističke nauke principe koji su u 19. stoljeću upravljali prirodnim naukama (kauzalna i nužna objašnjenja, univerzalne korelacije koje objašnjavaju posebne fenomene);

— negenetički strukturalizam koji obuhvaća Husserla, *Gestalt* psihologe (Wertheimer, Köhler, Koffka), ali i Lévi-Straussa i Rolanda Barthesa, koji razmatraju samo postojanje permanentnih i univerzalnih struktura.

Katkada izgleda da se ova dva suprotna pristupa sjedinjuju. Tako se čini da Lévi-Strauss spaja deskriptivni strukturalizam i eksplikativni atomizam: strukture su vječne i beznačajne, a inteligibilne veze su djelo zajedničkih elemenata: »atoma strukture«[90]. (Kao što je atom grupa koju čine muškarac, žena, dijete i jedan muški član grupe koji daje ženu mužu.) Genetička perspektiva — čiju korisnost Lévi-Strauss priznaje — ostaje za njega ipak sekundarna. Suprotno od ovog strukturalizma, Goldmann tvrdi da »razumijevanje i eksplikacija nisu samo procesi intelektualno spojeni, već su *jedan te isti proces*, samo prenesen na različite nivoe izdvajanja objekta«[91].

Konstitutivne strukture ljudskog ponašanja nisu univerzalne datosti, već »specifične činjenice, nastale iz prethodne geneze, koje upravo proživljavaju transformacije i nagovještavaju buduću evoluciju«[92]. Istraživanje dinamičke strukture ima dakle istovremeno karakter *razumijevanja* u odnosu na proučavani objekt, i *eksplikativni* karakter u odnosu na ograničene strukture koje su konstitutivni elementi.

---

89) M.S. str. 18.
90) Cf. **Strukturalna antropologija.**
91) M.S. str. 21.
92) Ibidem str. 21.

Time genetički strukturalizam obnavlja veze sa čitavom jednom tradicijom koja se rađa sa Hegelom i Marxom i čija druga etapa izgleda povezana s pojavom psihoanalize[93]. Goldmann izražava ipak neke rezerve u pogledu freudovskog pristupa — koji pogađa mnogo manje psihoanalizu kao nauku i metodu od njene primjene na povijest[94]; on joj predbacuje da se koristi opasnim objašnjenjima na bazi koncepcije osakaćenog vremena: za psihoanalizu jedino postoji prošlost, a ne budućnost. Goldmann primjećuje da je Freud »brižno sačuvao od službene koncepcije kauzalne eksplikacije koja je vladala u njegovo vrijeme, ideju da bi se objašnjenje sadašnjeg stanja moglo naći jedino u prošlosti, odbijajući da u svoju viziju uvede bitnu dimenziju za svaki generalizirani genetički strukturalizam: dimenziju *budućnosti*«. Goldmann nikada nije sakrivao svoje nepovjerenje u pogledu primjene psihoanalitičkih koncepta na društvene, povijesne i kulturne fenomene. Ako se svako djelo shvaća u relativnim totalitetima, značenje jednog od njih ne bi se moglo apsolutno privilegirati.

Premda je metoda genetičkog strukturalizma proizašla iz Hegela, Marxa i Freuda, treba se pozvati i na Diltheya — uprkos njegovog potpunog nedostatka strogosti — da bi se shvatilo kako se mogla organizirati u metodu blisku humanističkim naukama. Međutim, ona postaje stroga metoda naročito na bazi radova Georga Lukácsa i Jeana Piageta. Uvođenjem kategorije dijalektičkog totaliteta u budućnost, Lukácsa možemo smatrati pretečom svakog strukturalnog istraživanja. A Piaget je, po Goldmannovom mišljenju »empirijski pronašao u laboratorijskom istraživanju gotovo sve fundamentalne teorijske pozicije, koje je Marx sto godina ranije formulirao na području društvenih nauka«[95]. Prema tome, metoda koju je Goldmann izgradio u pristupu književnim djelima, ne smije se ograničiti na sociologiju književnosti, već se odnosi na skup pristupa koji se mogu provoditi u humanističkim naukama.

KULTURNO STVARANJE I DRUŠTVENI SUBJEKT

»Čini mi se da glavnu specifičnu crtu marksističke misli predstavlja koncept k o l e k t i v n o g s u b j e k t a, tvrdnja da u povijesnoj dimenziji nikada nisu pojedinci, već društvene grupe one, koje djeluju, i da samo u odnosu na njih možemo shvatiti događaje ponašanja i institucije«.

M.S. str. 327.

U Golmannovoj genetičkoj i dijalektičkoj epistemologiji nemoguće je odvojiti svijest i njen razvoj od ostalih sfera ljudskog

93) Cf. slavno djelo Normana O. Browna: **Eros et Thanatos.**

94) Izgleda da Goldmann ispušta važnu etapu u stvaranju ovog genetičkog strukturalizma: uvođenje koncepta interpretacije i genealogije od strane Nietzschea.

95) M.S. str. 29.

života. Stvaralački subjekt svakog intelektualnog i kulturnog života nije individualni, već društveni. »Svaki put kad proučavamo neki povijesni događaj ili, što se na prvi pogled čini manje evidentnim, velika djela iz povijesti književnosti, filozofije i umjetnosti, konstatiramo da subjekt, to aktivno i strukturirano jedinstvo koje omogućava da se na značajan način spozna ljudska akcija ili priroda i smisao proučavanog djela, nije pojedinac, već transindividualni realitet, ljudska grupa«[96].

Još jednom Goldmann izražava nepovjerenje u pogledu svake psihoanalitičke, literarne ili društvene interpretacije. Premda priznaje da uz taj kolektivni subjekt postoji »sektor ljudskog života s individualnim subjektom, koji je Freud istraživao i označio kao područje libida«[97], Goldmann navodi da:

»libido i libidinozno ponašanje nikada ispravno ne objašnjavaju smisao povijesnog i, naročito, kulturnog ostvarenja; ne može se, naime, svesti na individualnu želju značenje jednog umjetnički vrijednog djela, autentične filozofske misli, povijesnog ostvarenja uopće«[98].

Danas bismo s interesom slijedili Goldmannovu analizu Sartreovog *Flauberta*, koju Goldmann sigurno ne bi propustio da napiše. Već u kritičkom prikazu *Dijalektičkog razuma* govorio je o svome nepovjerenju u pogledu važnosti koju Sartre daje individualnom životu:

»Problem, dakle, nije u tome da se zna što je Gospođa Bovary bila Flaubertu, već ono zbog čega je Gospođa Bovary značajno kulturno djelo, tj. povijesni realitet, ono što je razlikuje od tisuću drugih prosječnih djela iste epohe i buncanja ovog ili onog luđaka«[99]

Goldmann je odredio koncepciju društvenog subjekta kao individualnog subjekta gotovo stalnim suprotstavljanjem dijalektičke i genetičke sociologije književnosti psihološkoj ili psihoanalitičkoj interpretaciji umjetničkog i književnog djela. Proizašla iz Hegela, Marxa i Lukácsa, u suprotnosti s Freudovom metodom, takva metoda pokušava uvrstiti proučavano djelo u širu strukturu nego psihoanaliza. Struktura nije vječna, ona je proizvod jednog razvitka. Za Freuda se stvaralaštvo uvijek svodi na pojedinca i predstavlja »strogu, jedva modificiranu u nekim sekundarnim točkama, transpoziciju analiza individualnog ponašanja i individualnog libida«[100]. Tu transpoziciju Goldmann uvijek ocjenjuje problematičnom. Djelo se ne može ograničiti na pojedinca: ono se povjerava budućnosti, prošlosti i smrti. Zato se od pojedinca ne može učiniti centralnu kategoriju istraživanja, jer subjekt uvijek konstituira više individua. Dok je sa stanovišta psihoanalize integracija želje subjekta fundamentalna,

96) M.S. str. 38.
97) M.S. str. 39.
98) M.S. str. 39.
99) M.S. str. 257.
100) M.S. str. 99.

za sociologiju književnosti razumijevanje ima smisla jedino u odnosu na individualni subjekt. Goldmann je također nastojao izdvojiti autonomiju kulturnog subjekta — grupu protivnu drugim grupama i koja preobražava povijest u ovu opoziciju — izbjegavajući svaku mogućnost dogmatske redukcije (redukcije svih opozicija na klasnu ili na individualni subjekt koji se izdvaja na društvenom i povijesnom horizontu). Svaka društvena grupa teži ostvarenju jedne predodžbe — više ili manje svjesnog reda društvene cjeline — i u nekim privilegiranim slučajevima može postati predmet kulturnog stvaranja, kada od te predodžbe uspije stvoriti viziju svijeta.

Međutim, ove globalne strukturacije, kao što su nam pokazali Hegel i Marx, imaju samo privremenu vrijednost i ispravne su samo za određene društvene grupe, koje su prisutne u izvjesnoj povijesnoj situaciji. Kada se pod učinkom vanjskih utjecaja grupa transformira, mentalne kategorije prestaju biti efikasne, gube svoju racionalnost i na njima je red da se transformiraju. Time se Goldmann suprotstavlja svakom dogmatizmu, koji bi nastojao da u povijesti održi oblike misli osuđene od same povijesne evolucije i koje bi se suprotstavljale ljudskoj težnji k slobodi.

Istraživati viziju svijeta znači suprotstaviti se univerzitetskoj kritici koja nikada nije pokušavala obuhvatiti jedinstvo bogatstva i mnogostrukosti proučavanih djela. Jedinstvo umjetničkog djela bez sumnje je jedna od središnjih Goldmannovih teza. Potrebno je otkriti jedinstvo umjetničkog djela, vezu tog jedinstva sa svijesti povijesno determiniranih društvenih grupa. Kako proučavati viziju svijeta? Prema Goldmannovu mišljenju, kritika se mora primijeniti na tri posebne domene:

— *odbačene vrijednosti:* svako značajno književno djelo sadrži jedinstvenu viziju svijeta koja organizira njegov univerzum. Ukoliko se zaista radi o autentičnom djelu, treba spoznati i druge vrijednosti koje ova vizija svijeta potiskuje i odbacuje;

— *ontologija smrti:* svako djelo, svaka vizija svijeta ima funkcionalni karakter u odnosu na grupu koju izražava i koja ga je kreirala, ali se svaka vizija sukobljava s ontološkom stvarnošću koju nikada neće moći dokinuti: smrću. Zato svako pitanje o viziji svijeta treba biti i pitanje o smislu koji je smrt dobila u tom univerzumu;

— *konflikt između individualnih težnji i društvenog poretka.* Potrebno je shvatiti žrtve koje društveni poredak zahtijeva na planu individualnog života. Psihoanalitička kritika ima bez sumnje krivo da ove težnje postavlja na početak svakog kulturnog stvaranja, ali nije manje istinito da književno stvaranje implicira oštru svijest o žrtvi koju ove aspiracije zahtijevaju na planu individualnog života. »Libido predstavlja na taj način važan elemenat djela, ne u pogledu jedinstva i smisla, kao što misle psihoanalitičari, već naprotiv, u pogledu mnogostrukosti i bogatstva koji se suprotstavljaju strukturaciji«[101].

101) M.S. str. 51.

III

SOCIJALIZAM ILI BARBARSTVO

»I danas, usprkos svim preobrazbama i modifikacijama, koje je krajnje važno analizirati pozitivnim i naučnim putem, alternativa koju su izrazili Marx i Rosa Luxemburg, ostaje i dalje ispravna; na dva ekstremna pola evolucije ocrtavaju se dvije ekstremne slike barbarstva i socijalizma«.

Marksizam i humanističke nauke str. 14.

Nemoguće nam je u ovoj studiji, posvećenoj u prvom redu Goldmannovoj metodi pristupa književnim djelima, izložiti kompleksnost posljednjih političkih istraživanja, prekinutih njegovom smrću, koje nije imao vremena tematizirati[102]. Nastojat ćemo, na osnovi nekih tekstova objavljenih u posthumnoj zbirci »Marksizam i humanističke naukc«, zatim pojedinih intervencija na kongresima Korčulanske ljetne škole, diskusije o tezama Ernesta Blocha i Herberta Marcusea, Malleta i Ernesta Mandela, da u jednoj drugoj studiji pokažemo veliko bogatstvo tek započetih istraživanja. Ovdje ćemo se posvetiti samo jednoj temi, Goldmannovoj potrebi da redefinira sadržaj socijalizma i pokaže da ukoliko se socijalizam potvrdio, to je zato što inkarnira, kao što je Marx predvidio, novi stadij civilizacije.

* * *

Jedan od najznačajnijih tekstova za razumijevanje Goldmannove političke misli svakako je »Socijalizam i humanizam«, napisan za zbirku na engleskom jeziku izdanu u redakciji Ericha Fromma, u kojoj Goldmann nastoji da pokaže suvremeni značaj socijalizma. U marksističkoj teoriji, pobjeda proleterske revolucije, podruštvljenje sredstava za proizvodnju i uspostavljanje centraliziranog planiranja, trebali su rezultirati takvom društvenom organizacijom koja bi, nakon prijelazne faze diktature proletarijata, ukinula eksploataciju čovjeka po čovjeku, realizirala velike vrijednosti građanskog humanizma, dajući im prvi put autentični karakter umjesto čisto formalnog statusa koji su imale u kapitalističkom društvu, gdje su postojale jedino urezane na spomenicima. Stvarna jednakost koju uspostavlja socijalističko društvo, omogućila bi izgradnju drugačijeg stadija civilizacije koji bi preuzeo pozitivne elemente iz tri prethodne velike društvene formacije:

---

102) I koji, bez sumnje, najavljuju zaokret u njegovoj misli.

— nepostojanje klasa u primitivnim društvima;
— kvalitativni odnosi ljudi s drugim ljudima i sa prirodom, koji obilježavaju pretkapitalistička društva;
— racionalnost koju je kapitalističko društvo uvelo u poduzeće i sveukupnost vrednota povezanih s tom racionalnošću.

Socijalistička revolucija trebala bi isto tako simbolizirati kraj prethistorije i prijelaz iz carstva nužnosti u carstvo slobode. Počevši od 1917. postojanje jedne socijalističke države, a zatim više socijalističkih država neposredno nakon drugog svjetskog rata, postavilo je bitan problem stvarne realizacije sadržaja socijalizma. Ne može se negirati raskorak koji odvaja realizaciju Marxovih obećanja od transformacije revolucionarne ideologije u apologetsku ideologiju. Ako je funkcija koju su Marx i Engels ispunili u pogledu ideologije trijumfirajuće buržoazije, bila da uspostavi sukladnost između ideje i realiteta, uloga marksističkog intelektualca danas, prema mišljenju Goldmanna, jeste da održi isti zahtjev u odnosu na:
— apologete novih socijalističkih društava;
— apologete zapadnih društava na putu preobrazbe;
— apologete društva Trećeg svijeta.

Konstantna Goldmannova briga bila je da kroz pozitivne analize realiteta, redefinira političku evoluciju radničkog pokreta od 1917. Jedan od velikih problema koji je Goldmann neprestano postavljao, bio je problem odnosa između realiteta i vrednota u kapitalističkim i socijalističkim društvima. Od dvije fundamentalne Marxove teorije o kapitalističkom društvu:
— teorije fetišizma robe (ili reifikacije prema Lukácsu);
— teorije progresivnog osiromašenja proletarijata i njegov nužni razvoj prema revolucionarnom osvješćivanju; prva je, prema Goldmannu, daleko značajnija za razumijevanje evolucije kapitalističkog svijeta u 20. stoljeću. Druga se, naprotiv, pokazuje sve prevladanijom i u opreci sa stvarnom evolucijom društva. Goldmann kod Lenjina vidi početak razumijevanja ove transformacije u dvije značajne teorije:
— spontana evolucija proletarijata vodi u trade-unionizam, a ne u konstituiranje revolucionarne klase;
— na Zapadu postoji manje ili više širok sloj proletarijata (»radnička aristokracija«) integriran u kapitalističko društvo, koji čini društvenu bazu reformističkog pokreta.

Konačno, kapitalizam se, od drugog svjetskog rata, transformirao i zahtijeva nove ekonomske analize:
— moderni kapitalizam može odsad izbjeći većinu strukturalnih kriza koje je Marx predvidio, osigurati povećanje proizvodnih snaga i viši životni standard radnika;
— marksistička teorija ne može se više zasnivati na sve većoj bijedi na Zapadu da bi provela nužnu preobrazbu proletarijata u revolucionarnu klasu.

Tako se ocrtava drugačija politička, društvena i ekonomska evolucija od one koju je Marx predvidio: dokazivanje nužnosti socijalizma više se ne može zasnivati na sve većoj bijedi radnič-

ke klase. Nalazimo se u paradoksalnoj situaciji koja se odlikuje činjenicom da se socijalizam i kapitalizam bore za utjecaj na svijest radničke klase i da infrastruktura djeluje u korist integracije klase u postojeći društveni poredak.

Zadatak koji se danas postavlja pred socijaliste jeste izrada »valjanog programa da bi se na planu superstruktura, političke, društvene i kulturne misli, vodila borba za svijest pojedinaca«. Za Goldmanna se izbor danas može postaviti samo između dva modela društva koje definiraju kriteriji vrijednosti, a ne proizvodnje:

— društva u kojem će se životni standard bez sumnje znatno podići, ali koje će doći do »dehumaniziranog svijeta čije će kulturne mogućnosti biti svedene na minimum«;

— socijalističkog i demokratskog društva sposobnog da osigura što ravnomjernije blagostanje, ali »koje bi, također i prije svega, osiguralo razvoj individualnih odgovornosti svakog naroda i stvorilo društvene i ekonomske osnove za polet duhovnog i kulturnog života«[103].

Goldmann je nastavio staru Lukácsevu diskusiju o teškoćama da se pomiri *povijesni interes* i neposredni interes proletarijata u svjetlosti evolucije radničkog pokreta. Ako se neposredni interes proletarijata kreće u korist integracije u kapitalistički sistem, povijesni interes kreće se u korist izgradnje socijalizma. Goldmannova analiza evolucije socijalističkih društava naglašava ista odstupanja naspram marksističke teorije:

— treba priznati da su tzv. socijalistička društva daleko od realizacije Marxovih obećanja u pogledu dokidanja alijenacije i i ostvarenja humanističkih vrednota;

— birokratski sistem stvorio je nove oblike alijenacije i tlačenja koje se teško može opravdati: »na filozofskom planu, to je čuveni problem zla i njegove pozitivne i napredne funkcije u povijesti kao jedinog načina realizacije dobrog; da kažemo s Goetheom, činjenica je da čovjek mora prodati dušu đavolu da bi došao do boga; ali đavo nije bog i ni u jednom momentu socijalistički mislioci nisu učinili od diktature, čak i proleterske, od ograničenja slobode i jednakosti, fundamentalnu i trajnu vrijednost svoje filozofije«[104];

— intelektualni, umjetnički i kulturni život koji bi s dolaskom komunizma trebao doživjeti — u Istočnoj Evropi npr. — novi procvat, još uvijek se čini krajnje siromašan i reduciran.

Takvo je činjenično stanje shvatljivo. Socijalistička revolucija zbila se u jednoj ekonomski zaostaloj zemlji, a ne u razvijenoj zemlji, kao što je predviđao Marx. Ekonomska zaostalost zahtijevala je represivne oblike i odgodu neposredne izgradnje socijalizma. Prijetnja fašizma primorala je SSSR da sve svoje napore usmjeri brzoj industrijalizaciji i jačanju vojne snage.

103) M. S. str. 297.
104) M.S. str. 306.

Kapitalističko okruženje zahtijevalo je jačanje države i represivnih institucija. Ipak, većina represija dans se čini neopravdana: ako je socijalizam viši stadij civilizacije, treba priznati da još nije realiziran — naročito ne u SSSR-u, pa čak ni u Kini. Uloga je marksističke teorije da bespoštedno kritizira ovaj raskorak između ideala i stvarnosti, da objasni njegovo porijeklo, razvoj i moguće prevladavanje. Potrebno je naročito pokazati, kao što je rekao Goldmann na kraju predgovora posljednjoj zbirci eseja, da:

»i danas, usprkos svim preobrazbama i modifikacijama koje je krajnje važno analizirati pozitivnim i naučnim putem, alternativa koju su izrazili Marx i Rosa Luxemburg ostaje i dalje ispravna: na dva ekstremna pola evolucije ocrtavaju se dvije ekstremne slike barbarstva i socijalizma.

U pogledu povijesne evolucije, koja je samo globalni rezultat ljudskih akcija, vjerujem da je racionalno nadati se da će ta evolucija izbjeći prvu, čak ako i moramo prihvatiti kao realan rizik da se ona potpuno ne realizira u drugoj. Bitno je da učinimo sve što je u našoj moći, da nas ta evolucija vodi što bliže socijalizmu, da se barbarstvo smanji na minimum«[105].

ZADACI I MOGUĆNOSTI »REALISTIČKOG SOCIJALIZMA«

»Socijalističke partije ne mogu više računati na spontanu evoluciju koja bi pomagala akciju koja teži da kapitalističko društvo zamijeni socijalističkim društvom. Više se ne radi samo o tome da se učini stvarnom svijest prema kojoj bi se spontano orijentirala radnička klasa«.

Marksizam i humanističke nauke str. 318.

»Kapitalističko društvo postepeno počinju konstituirati analfabeti, koji, ukoliko nisu doktori univerziteta, u najmanju su ruku maturanti i diplomandi. Borba za socijalizam tako postaje borba za kulturu, ne kao monopol malog intelektualnog sloja, već kao univerzalna i popularna realnost u momentu kada upravo narodni slojevi stječu materijalne mogućnosti da joj pristupe, ali kada se istovremeno sve poduzima da se dokine potreba za autentičnom kulturom, ne samo u svijesti onih koji dobivaju studentski status, već i u svijesti onih koji će biti njihovi nastav-

105) M.S. str. 14—15.

nici ili nadređeni u preostalom dijelu njihova života«.

Marksizam i humanističke nauke str. 320—321

Goldmannova politička djela odlikuju se konstantnom brigom da se izbjegne ono što je smatrao kao dvije fundamentalne opasnosti suvremenog marksizma: nepopravljiv dogmatizam (koji podjednako obuhvaća i neostaljinizam sovjetskog marksizma i teorijsku sterilnost francuske Komunističke partije), i revizionizam. Goldmann predbacuje pojedinim strujama karakteristični nedostatak većine teorija koje se pozivaju na socijalizam: osnovno pomanjkanje imaginacije:

»*Nedostatak imaginacije obilježava ne samo dogmatsku grupu koja se protivi modifikaciji većine ideja koje je postavila i prenijela tradicionalna marksistička misao, čak i kada te ideje više ne odgovaraju stvarnosti našeg vremena, već također neke revizionističke škole, među kojima jednu od najbriljantnijih i najznačajnijih škola marksističke inspiracije, tj. Frankfurtsku školu (u tom pogledu treba obuhvatiti ne samo Horkheimera i Adornoa, već i Herberta Marcusea, koji je s njima vrlo povezan, iako danas predaje u SAD)*«[106].

Čini se teško podvrći istoj kritici »dogmatizam« Komunističke partije i »revizionizam« kritičke teorije Frankfurtske škole, pa ipak Goldmann smatra da su Garaudy[107] i Marcuse dokaz istog nedostatka teorijske imaginacije kada raspravljaju o socijalizmu. Dok je Garaudy nesposoban da se istinski odvoji od rukovodećih struktura, Marcuseu i Adornou nedostaje imaginacija u pogledu postojećeg društva. Ono što ne uspijevaju da stave u pitanje, nije teorijski dogmatizam, već prividna postojanost suvremenog kapitalističkog društva. Zato se pokazuju kao radikalni pesimisti u pogledu mogućnosti njegove preobrazbe:

»*Marx, Staljin, Hruščov ili Thorez rekli su ovu ili onu stvar, one su dakle istinite i mi ih moramo prihvatiti. Zapadni svijet osigurava povećanje životnog standarda radnika, integrira ih i znatno slabi njihovu intelektualnu autonomiju i intenzitet otpora prema postojećem poretku: to je činjenica i treba da je*

---

106) M.S. str. 314.

107) Ovaj Goldmannov prigovor u pogledu Marcusea čini nam se nepravedan, kada pomislimo na **Eros i civilizaciju.** Goldmann je napisao vrlo interesantnu studiju o Marcuseu (**Razmatranja o misli Herberta Marcusea**). M.S. str. 259—287. Bilo bi korisno proučiti zasnovanost kritika koje mu upućuje, razvoj koji je dao za nekoliko njegovih tema, te osnovne pozicije u odnosu na problem utopije i Marcuseovu ulogu u marksističkoj misli. Njegova kritika Marcuseovog pesimizma ima sav svoj smisao u svjetlosti fundamentalnih opreka hegelo-marksizma i ortodoksnog marksizma, tj. Blocha, Marcusea, Adornoa i Lukácsa. Goldmann je imao priliku da često određuje stanovište naspram ovih tokova za vrijeme kongresa koje časopis **Praxis** organizira na Korčuli, na kojima su redovno prisustvovali Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Lukácsevi suradnici i napokon sam Goldmann. Ove kontraverzne razlike proučavat ćemo u drugoj studiji o Goldmannovoj političkoj misli.

prihvatimo i tome se prilagodimo. Koliko god bile velike razlike između ove dvije pozicije, postoji između njih i nešto zajedničko«[108].

Goldmann iste prigovore upućuje Mandelu i Alaviju za njihove analize suvremenog društva i razvoja kapitalizma: oni uočavaju realitet transformacija kapitalizma u odnosu na Marxova predviđanja, ali umjesto da izgrade teoriju koja bi bila sposobna da shvati tu evoluciju, oni se očajnički trude da dokažu kako Marxova i Lenjinova teorija još uvijek ima istu vrijednost:

»Vrlo često, oni se gotovo i ne pitaju da li vrijednost ove ili one posebne analize predstavlja još nešto kada se ona integrira u drugačiju cjelinu, a osobito se ne pitaju da li takav način proučavanja stvarnosti u odnosu na stare doktrine, komadajući je na manje ili više izolirane fragmente, ne čini razumijevanje mnogo težim od direktne analize koja se zadovoljava da u prolazu zabilježi da ova ili ona ideja nije nova, već su je formulirali Marx ili Lenjin«[109].

Naprotiv, za Goldmanna radi se o tome:

— da se redefiniraju strukturalne promjene kapitalizma;

— da se ustanovi u čemu ove transformacije modificiraju perspektive socijalističke akcije. Najznačajnija nova činjenica u odnosu na tradicionalnu marksističku analizu za Goldmanna je snažna intervencija kapitalističke države u ekonomskom životu, koja omogućava da se ukine ili barem modificira protivurječnost između razvoja proizvodnih snaga i oskudnosti potrošačkog tržišta.

Konačno, radnička klasa evoluirala je drugačije od Marxovih predviđanja: tendencija prema osiromašenju bila je zamijenjena laganim ali stvarnim povećanjem životnog standarda. Paralelno s tim, sindikalna borba zamijenila je revolucionarnu. Sve ove činjenice duboko modificiraju perspektive izgradnje socijalizma. Borba za socijalizam mora postati u osnovi borba »za svijest naroda uopće, i radničke klase posebno«. Radikalno novo je da protivnici socijalizma više i nemaju potrebu da mu suprotstave drugu ideologiju: odsustvo ideologije je garancija *status quo*. Goldmann akceptira većinu analiza koje su teoretičari *Frankfurtske škole* i posebno Herbert Marcuse posvetili integraciji radničkog pokreta u kapitalistički sistem. Više se ne radi o borbi za socijalizam, polazeći od siromaštva i bijede, već o progresivnoj ljudskoj i kulturnoj pauperizaciji, o agresivnoj i sretnoj imbecilnosti kojom se odlikuje stil kapitalističkog života:

»Na taj način iskazujemo u kojoj je mjeri ova borba danas drugačija, teža, nego što je bila prije. Opasnosti »pranja mozga« i integracije u jedan sve nehumaniji i reificiraniji svijet, ugrožavaju ne samo pučanstvo u cjelini, već i same kadrove sindikalnih organizacija i političkih organa radničke klase. Birokrati-

108) M.S. str. 315—316.

109) M.S. str. 316.

zacija nije ništa drugo do konkretna forma ove opasnosti u navedenim sredinama«[110].

Tako borba za socijalizam postaje u biti borba za kulturu. Ovdje Goldmann daje imaginaciji svu snagu: potrebno je prije svega donijeti socijalistički plan organizacije koji će ljudi osjetiti i koga će biti svjesni kao realne mogućnosti borbe, a ne kao sna ili demagoške utopije. Najveća teškoća u izradi takvog programa je ujedinjenje strogosti i imaginacije u koncepciji prijelaza u socijalističko društvo i strategije nužne za njegovo ostvarenje. Potrebno je pokazati nove ljudske i kulturne mogućnosti, slobode i ostvarenja, koje će pružiti takvo socijalističko društvo, naspram sadašnjeg zapadnog društva. Dvije su teze za Goldmanna fundamentalne:

— danas je radnička klasa integrirana u kapitalistički sistem. Čini se da Goldmann u tom pogledu u potpunosti prihvaća Marcuseove analize: u studiji *Kritika i dogmatizam u književnom stvaranju,* piše: »Danas industrijski razvijen svijet čini u tom pogledu — i samo u tom pogledu — privilegirani sektor u kojem su se radničke klase pojedinih zemalja, do izvjesnog stupnja, integrirale u globalna društva i u kojem govoriti još uvijek o osiromašenju, sve većoj bijedi i revolucionarnoj orijentaciji proletarijata, jednostavno znači misliti i živjeti u mitu«[111]. Ukoliko nema sve većeg osiromašenja, nema ni evidentnog revolucionarnog osvješćivanja radničke klase. Sve ukazuje na to da proletarijat danas više ne igra ulogu revolucionarne klase. Goldmann uostalom precizira »da nikada nije bilo čisto proleterske revolucije i da se u industrijski razvijenim zemljama proletarijat već od početka stoljeća, integrirao u postojeći društveni poredak«[112]. Klasa odsad zna da izgradnja socijalizma zahtijeva teške žrtve i »da nije nimalo spremna da riskira tekovine kojima priznaje znatnu vrijednost u pokušajima čiji joj se uspjeh čini u svakom slučaju neizvjestan a sam cilj, vodeći računa o onome što zna o postojećim socijalističkim društvima (naročito o sovjetskom društvu staljinističke epohe) ne izgleda nimalo poželjniji«[113];

— koncept proleterske revolucije postaje mit. On se, prema Goldmannu, više ne javlja kao konstitutivni element *moguće svijesti* radnika na Zapadu. Činjenični realitet je takav da ideju nasilne revolucije nisu više nikada razvile zapadne komunističke partije koje zastupaju mirni prijelaz u socijalizam.

Goldmann se ipak udaljuje od ove koncepcije *pacifističkog prijelaza u socijalizam* koji su razvili Hruščov i francuska Komunistička partija u brošurama koje se ne mogu oponašati, te predbacuje komunističkoj ortodoksiji što smatra da će se takav prijelaz ostvariti jednostavnim parlamentarnim putem. Stvarnu mo-

110) M.S. str. 320.
111) M.S. str. 32.
112) M.S. str. 8.
113) M.S. str. 323.

gućnost preobrazbe društva Goldmann više vidi u direktnoj sindikalnoj akciji, posebno polazeći od teorije samoupravljanja:

»*Kao prirodno produženje sindikalne akcije unutar poduzeća nalazi se ideja samupravljanja koja nije nužno povezana s jedinstvenom revolucionarnom krizom i osvajanjem moći kroz nasilnu revoluciju, već isto tako može biti rezultat progresivne borbe za sve šire i fundamentalnije reforme struktura i koja bi kroz to mogla činiti posebno adaptiran program socijalističke akcije na Zapadu*«[114].

Upravo je u jugoslavenskom socijalizmu Goldmann mislio pronaći najvjerniju realizaciju ove koncepcije — ta teza, naravno zaslužuje da se o njoj dugo raspravlja na osnovi analiza jugoslavenskih marksista, sakupljenih oko časopisa *Praxis*, čije pozicije u potpunosti prihvaćamo. Ostaje da je za Goldmanna jugoslavenski socijalizam onaj »koji je izradio i primijenio koncept ekonomskog i društvenog samoupravljanja i čije iskustvo i sadržaj već počinju imati ne mali odjek u ostalom dijelu svijeta«. U drugom tekstu, *Kritika i dogmatizam u književnom stvaranju*, Goldmann piše:

»*Veliko je otkriće jugoslavenskih socijalista da se ne može voditi borba protiv birokracije ukoliko joj se ne suprotstave društvene i ekonomske strukture s antibirokratskim tendencijama, i naročito, samoupravljanje.*

Naša društva imaju, međutim, u mnogome drugačiju strukturu i prošlost od jugoslavenskog društva, te ne bi mogla jednostavno preuzeti ideje socijalista ove zemlje; zato se moramo pitati koje su kod nas mogućnosti orijentacije prema društvenom poretku koji bi osigurao ljudima stvarnu odgovornost i stvarno učešće u odlučivanju. Za zapadna društva samoupravljanje je fundamentalna perspektiva, bez sumnje značajna i privlačna, ali nije neposredna i ne mislim da bismo je mogli razviti ukoliko kao prijelaznu etapu ne formuliramo zahtjev za su-upravljanjem«[115].

Ova Goldmannova teza jedna je od osnovnih koje je iznio u posljednjim tekstovima. Samoupravljanje mu se čini u svakom pogledu »ključna ideja svakog ozbiljnog programa sposobnog da inspirira efikasnu akciju unutar industrijskih društava na ekonomskom, društvenom i političkom planu«.

* * *

Tako Goldmann ne prihvaća većinu predloženih interpretacija o suvremenoj društvenoj krizi:

— on predbacuje sovjetskom marksizmu i komunističkim partijama njihovu nesposobnost da konkretno postave — teorijski, politički, strateški — problem prevladavanja kapitalizma, Poznati nedostatak imaginacije transformira revolucionarnu te-

114) M.S. str. 324.
115) M.S. str. 37.

oriju u uprošćenu ideologiju čim se odbija modifikacija teorije na osnovi realiteta činjenica: opadanja revolucionarnog duha, povećanja životnog standarda, čvrste integracije proletarijata u kapitalistički sistem čije vrijednosti i interese obnavlja;

— premda Goldmann prihvaća mnogobrojne Marcuseove analize — bilo da se radi o »*Soviet Marxism*« ili o »*One dimensional Man*« — on predbacuje teoretičarima Frankfurtske škole da su razvili kritičku i negativnu teoriju krajnje strogosti, bez sumnje zasnovanu, ali odsječenu od svake političke stvarnosti, pesimističku teoriju koja ne vodi računa o stvarnim pukotinama suvremenih društava. Marcuse je u Goldmanovim očima samo prorok apokalipse i njegov radikalan pesimizam zamjenjuje konstruktivnu teoriju;

— Goldmann priznaje vrijednost svih formi gošističkog osporavanja, trockističkog ili maoističkog, svih formi opozicija, koje izbijaju u krilu naprednih industrijskih razvijenih društava, ali ne smatra ove opozicije političkom snagom sposobnom da uzdrma kapitalistički sistem i prekine pasivnost proletarijata. Goldmann je uvijek branio — dobro je toga se podsjetiti — osporavanje. Dat ćemo samo jedan primjer, značajnu rečenicu iz jedne od njegovih posljednjih intervencija na kongresu na Korčuli, čija je tema bila *Moć i humanitet:* »Dovoljna su bila dva dana okupacije Sorbonne, pa da svi shvatimo da je u trenutku narodnog revolta, jedna objava nalijepljena na zid, jednostavno značila da je čovjek imao nešto da kaže i da se obraćao svim prolaznicima. Zid kao sredstvo izražavanja umjesto knjige i novina teško su mogli zamisliti ljudi od 40 godina; za djevojke i mladiće od 20 godina to je bilo potpuno prirodno. Kina je blizu, i mladi koji to znaju i proživljavaju, imaju pravo nasuprot erudicije svih sinologa i geografa prethodne generacije«[116]. Zbog ove jednostavne rečenice, Goldmann će zaslužiti poštovanje i divljenje svih budućih studenata, koji neće moći upoznati ni njegovu toplinu niti njegovo fundamentalno poštenje;

— Goldmann kategorički odbija da prizna i najmanju vrijednost »pozitivnim« teorijama (naročito zbog njihove osrednjosti) buržoaske ideologije i odbija svako teorijsko zbližavanje s Raymondom Aronom — najpoštenijim — najmanje opasnim buržoaskim ideologom — kao i sa strukturalno-lingvističko-epistemološko-althusserovskom strujom, koju smatra, možemo naslutiti, kao reviziju marksizma, a nikako kao njegovo produbljivanje.

Ako je prevladavanje kapitalizma moguće na bazi samoupravljanja — a to je Goldmannova fundamentalna teza o kojoj nam je, nažalost, nemoguće raspravljati u tako kratkoj studiji — to je zato, što mnogobrojni znakovi čine društvene pukotine sve evidentnijima:

---

116) M.S. str. 357.

— razina života neće se moći vječno podizati. Treba doći do razine zasićenosti imbecilne potrošnje: »drugi auto ima manju važnost od prvog, treći mnogo manju od drugog. Razlika između posjedovanja jednog ili dva odijela je ogromna, a znatno se smanjuje između šest i sedam. . .«;

— kvalitativne revandikacije — kulturne, egzistencijalne, slobodno vrijeme, san o drugačijem životu, divlji štrajkovi. . . — nemoguće je zadovoljiti u krilu kapitalističkog sistema.

Posljednja Goldmannova istraživanja — koja nam je ovdje, nažalost, nemoguće iznijeti — bila su usmjerena prema redefiniciji radničke klase — posebno njegov posljednji referat na kongresu na Korčuli. Goldmann je smatrao da revandikacije najamnih srednjih slojeva pružaju perspektivu industrijske evolucije prema socijalizmu, jer taj sloj teži da postane brojčano najznačajniji sloj suvremenog društva i predstavlja neuralgičku točku svake društvene organizacije.

Međutim, Goldmann je uvijek odbijao da predloži laka rješenja za probleme koje je postavljao: on je ograničavao svoj zadatak na najstrože moguću interpretaciju društvenih i kulturnih fenomena koji obilježavaju naš svakidašnji život. Njegove pozicije mogu se ocijeniti »realističkim« ili »reformističkim«, ali uvijek će svjedočiti o jednoj lucidnosti, poštenju, hrabrosti, bez sumnje jedinstvenim u suvremenoj marksističkoj misli.

Na budućnosti — našoj budućnosti — završava se posljednje Goldmannovo djelo. Smrt će ga zauvijek spriječiti da djelo dopuni, ali će Goldmann uvijek živjeti među nama:

»Budući oblici organizacije trebat će se svakako — da bi bili funkcionalni i efikasni — osloboditi svega što je entuzijazam i radikalizam studenata u 1968. sadržavao neumjesnog neodgovornog i pretjeranog. Ostaje činjenica da je njihovo osporavanje hijerarhije i birokratske discipline — dviju karakteristika radničkog pokreta posljednjih decenija — njihov duboki zahtjev za slobodom i demokracijom, sadržavao u nukleusu i bez sumnje u anticipirajućem obliku, duboku i snažnu intuiciju modernog svijeta koji se upravo rađa i oblika koje će vjerojatno dobiti humanističke vrijednosti, organizaciju borbe za socijalizam i strukture moći, te da su upravo kroz to studenti u maju 1968. imali prednost pred birokratskom svijesti branitelja minulih struktura, koje su postale ugnjetačke i koje upravo nadilazi Povijest«.

Prevela Biserka Cvjetičanin

KRATKA BIBLIOGRAFIJA DJELA LUCIENA GOLDMANNA I POPIS KORIŠTENIH KRATICA

La Communauté humaine et l'Univers chez Kant, P.U.F. 1948, ponovno izdano 1967. pod naslovom: **Introduction à la philosophie de Kant** (I.K.)
Sciences humaines et Philosophie, P.U.F. 1952. Médiations 1966. (S.P.)
Racine, L'Arche 1956 (R)
Le Dieu Caché, Gallimard 1956 (D.C.)
Recherches Dialectiques, Gallimard 1959 (R.D.)
Pour une sociologie du roman, Gallimard 1964 (S.R.)
Structures mentales et création culturelle, Anthropos 1970 (S. M.)
Marxisme et Sciences humaines, Gallimard 1970 (M.S.)

MORAL I HISTORIJA

Predrag Vranicki

Zagreb

Filozofija ima istu sudbinu kao i čovjekovo djelo — historija. Kao što je ova posljednja vječna tema čovjekova djela i praktičkog angažmana, tako je i filozofija vječna tema ljudskog teorijskog odnosa prema tome djelu. Koliko je u pojedinim epohama to ljudsko djelo bilo čovjeku neprovidnije, toliko su filozofiia i ljudska misao bili udaljeniji od stvarnog, toliko su bili i više zaokupljeni vansvjetskim nego svjetskim. Međutim što je više čovjekovom znanstvenom i praktičkom akcijom historija dobivala sve jače ubrzanje u svom nezaustavljivom hodu i promjenama, bivao je i čovjek sve više svjesniji svoga vlastitog uloga u tim zbivanjima kao i nezavisnosti od drugih faktora, osim ljudskih i prirodno-historijskih. I tako su ljudsko djelo, rad i proizvodnja — nekad prezirani momenti ljudske egzistencije i namijenjeni samo donjim klasama — dobivali sve više na historijskoj evidentnosti i značenju kao osnove cjelokupnog poretka.

Čovjekova filozofska misao, usmjerena na ispitivanje metode kad je ova bila pod vjekovnom vlasti skolastike zatajila, ili koncepcije svijeta kad se starim feudalno-kršćanskim snagama trebalo idejno suprotstaviti nova slika svijeta i čovjeka — usponom građanskog društva kao tipično političkog i ekonomskog društva, dani su bili osnovni elementi, uz sve teorijske važne predradnje, da se ljudska historija shvati kao totalitet ljudskog angažmana, u kojem je i prezreni ljudski rad i proizvodni odnos postao sastavni dio, i to veoma značajni, toga historijskog totaliteta.

Ta misao o čovjeku kao biću prakse u Marxovo vrijeme je već bila idejno prisutna. Marx je bio samo onaj mislilac koji je širinom i dubinom svoga genija toj misli dao dignitet jedinstvene teorije.

Od tog vremena — iako je taj fenomen postojao i prije — filozofija se odvija u znaku izrazite dvostrukosti pa čak i anta-

gonizma. Jednom svojom linijom, uslijed dosadašnje podjele rada, nastavlja svojim akademizmom i tradicionalnom ontološkom, logičkom, gnoseološkom itd. problematikom, rastvarajući se u niz disciplina koje u svojim specijalnim obradama sve više divergiraju i postaju gotovo posebne nauke, gubeći često vezu među sobom kao i ono temeljno filozofsko. S druge strane, u različitim filozofskim pokušajima, ne samo marksističkima (a i tu veoma rijetko) pokušavaju pojedini filozofi prevladati taj tradicionalizam i akademizam i zahvatiti svojom analizom u bit ljudskog i historijskog kao čovjeku najrelevantnijeg.

Ovom prilikom nas ne interesiraju karakteristike, značenje i dosezi svih tih pokušaja. Ne interesira nas ni pitanje odnosa obih tih linija i opravdanosti tradicionalnog akademizma. Iako je prilično jasno da ta problematika ne može biti jednostavno odstranjena, nije opet jasno kako joj dati nove fundamente, okvire i horizonte. Interesira nas u prvom redu naš historijski čas i odgovornost filozofa u njemu.

Ako je historija ljudsko djelo, a ona to jest, bez obzira u kakvim okolnostima i sa kakvim pretpostavkama, onda je ona djelo čovjeka i čovječanstva u cjelini. Prema tome niti samo čovjeka radnika, niti mislioca, niti samo privilegiranih niti obespravljenih — nego čovjeka ljudske zajednice. Niti se stvarala niti će se stvarati bez cjelokupnog sklopa i interakcija svih tih ljudskih komponenata, volje i misli, interesa i ideala, poriva i kontemplacije, utopija i fantazija, mržnje i ljubavi, osvete i praštanja, neprijateljstva i povjerenja. Upravo i zato tolika važnost i odgovornost one misli koja je uvijek bila kvintesencija tih napora i ideala i koja je uvijek osvjetljavala, pa makar katkad i prerano, historijske putanje kroz česte magluštine i neprozirne atmosfere historije. Ta misao je filozofija u najširem smislu, ali u prvom redu u onom kome je historijsko i ljudsko osnovni interes, preokupacija i smisao .

Iz ovih sagledavanja postaje mnogo šta drugostepeno, nevažno, akademsko i besmisleno — barem danas. Pitanja o realitetu, postojanju ili nepostojanju objektivnog svijeta, našoj spoznaji i njenim granicama itd. — iako su u određenim historijskim momentima mogla imati izvanredno značenje — pitanja su na koja su historijska praksa i misao dali načelno odgovor: ovaj svijet je čovjekov svijet pa prema tome isto tako egzistentan kao i sam čovjek, isto tako realan kao i on, isto tako idealan kao i on, jer je svaka ljudska proizvodnja, sav ljudski život isto tako jedinstvo misli i djela i materije kao što je i svaka ljudska misao sastavni dio njegove prakse i bez nje uopće nezamisliva. Svijest je isto tako dio, momenat društvenog bivstva kao što je i društveni odnos, proizvodna snaga i ljudski čin.

Mi imamo dakle uvijek posla samo sa historijskim čovjekom, historijskim djelom i historijskom mišlju. I tek iz sagledavanja tih relativnih, parcijalnih, uvijek historijkih stupnjeva kretanja i razvoja možemo apstrahirati ono opće, bitno i osnovno što karakterizira ljudsko kao ljudsko, čovjekovo, historijsko nasu-

prot svemu ostalom nehistorijskom, prirodnom, neljudskom. A i ta apstrakcija imat će uvijek historijski karakter, pa prema tome uvjetan.

U ovom filozofskom sagledavanju biti ljudskog, čovjeka kao otvorenog procesa oslobađanja, a to znači oslobađanje od prirodnih i historijskih stega, ograda i sputanosti — u tom otvorenom procesu nameću nam se dvije vrste protivrječja o kojima želimo sada razmisliti, da bismo mogli dati odgovore i na suvremeno pitanje čovjeka i njegove historije u vezi s raspravljanim problemom.

Prvo je protivrječje koje je stalni suputnik svih dosadašnjih historijskih napora čovjekovih — protivrječje čovjeka kao eminentnog bića slobode i svih oblika historijske neslobode koji su stalni objekt njegovih napora da ih prevlada i dokine. Drugo je protivrječje između načina prevladavanja svih tih različitih historijskih granica i ograničenosti — i ljudskog, humanog. Odnos između historijski progresivnog, koje se u tom slučaju smatra i historijski moralno, i ljudskog.

S obzirom na našu temu više nas interesira ovo drugo pitanje. Međutim, za njegovo razumijevanje dodajmo nekoliko riječi u vezi s prvim pitanjem. Slobodu čovjekovu se ponajviše dosad tražilo u slobodi čovjekove volje ili akvitetu ljudskog uma da spoznaje određene odnose ili zakonitosti te da ih tako i koristi u svojoj historijskoj aktivnosti. Sve su to parcijalna uočavanja jednog fenomena koji je bitno antropološko-ontološki zasnovan. Bivstvo čovjeka je njegova slobodna djelatnost, njegova historijska praksa. Tek sa stajališta čovjeka kao bića slobode razumljiva je čovjekova historijska djelatnost. Da je čovjek samo nagonsko biće ili samo biće odraza, persistirao bi u svojoj nepromjenljivosti kao i sve ostalo organsko, mijenjajući se samo tokom determiniranih organskih, bioloških i fizioloških promjena. Međutim, čovjekova promjena je njegova vlastita promjena svijeta, bez obzira iz kojih poriva, interesa i želja ona dolazila. A taj slobodan odnos prema svom djelu i svojim mogućnostima, ta radost kreacije onog što je samo njegovo, a to je cjelokupna historija, postaje osnovna čovjekova karakteristika, njegova bit. Čovjek postaje biće radosti kreacije, promjene, novoga, iznenađujućeg, nedohvatljivog, utopijskog itd. U toj historijskoj otvorenosti čovjek i ne mora uvijek biti racionalan i svjestan toga procesa, ali ga neposredno osjeća kao razvijanje svoga bića, svojih beskrajnih mogućnosti, jer nije nikada do kraja definiran. I zato, kad god je čovjeku bila historijski dana mogućnost da otvara daljnje putove i mogućnosti ljudske kreacije, on se založio za ta pregnuća i ulogom svoga života. Bez obzira da li je to bilo prevladavanje jedne historijsko-klasne ili staleške ograničenosti ili odnosa, ili jednog ideološkog stajališta ili umjetničkog koncepta — svaki od tih momenata, kada je za pojedince, staleže ili klase postojalo pitanje njihovog daljnjeg historijskog hoda, oslobađanje mogućnosti ljudskog bića — bio je

dovoljan razlog najintenzivnijeg, najoštrijeg i beskompromisnog ljudskog angažmana.

Tako nam se historija pokazuje, sagledavajući je s ovih stajališta, kao permanentna ljudska drama i sukob čovjeka kao bića slobode i raznih nivoa historijski danog odnosa čovjeka među sobom i prema prirodi.

Svaka je društvena struktura na određenom nivou razvoja ljudske kreacije, razvoja njegovih društveno-proizvodnih snaga postajala prepreka čovjekovu daljnjem slobodnom izrazu, slobodnom kreiranju novih odnosa kao preduvjeta ostvarivanja daljnjih ljudskih mogućnosti. Svaka ta etapa je ujedno i momenat čovjekova revolucionarnog ukidanja navedenih prepreka i historijskih ograničenja.

Druga je karakteristika toga sukoba i tog stalnog često i najtragičnijeg razrješavanja da su se odvijali i odvijaju se u protivrječju historijski moralnog i ljudskog, humanog. Pod »historijski-moralnim« shvaćam svaku historijsku koncepciju i angažman koji su vodili oslobađanju čovjeka, dalje ostvarili horizonte njegova slobodnog djela. Pod »humanim« shvaćam ovom prilikom samo slijedeće: poštovanje ljudske ličnosti, nenasilje prema ličnosti u tjelesnom, duhovnom ili socijalnom pogledu. Mislim da ne treba posebno navoditi da su i ovi pojmovi historijski relativni. I u ovom slučaju to potcrtavamo, iako nam nije zadatak da to ispitujemo i obrazlažemo. Jer, bez obzira kakvo etičko vrednovanje u određenim historijskim okolnostima imao jedan akt fizičkog ili duhovnog nasilja nad pojedincem, pa čak i bez obzira kako se taj pojedinac prema tom odnosio i to doživljavao — uništenje čovjeka ili čak cijelih grupa i naroda objektivno je nasilje i uništenje, kao što je nasilje i ograničavanje slobodnog izraza — intelektualno nasilje. Samo u tom smislu govorim o humanom, ljudskom i nehumanom, neljudskom.

Dosadašnja podjela rada i staleško-kastinsko-klasne diferencijacije, a time i nacionalne suprotnosti i protivrječja, uslovljavali su najbizarnije odnose moralnog i humanog, toliko bizarne da je često humano bilo na liniji historijske konzervacije, a nehumano na liniji progresa. Ni jedan historijski čin u svim tim borbama pojedinih slojeva robovlasnika među sobom, robovlasnika i robova, kmetova i feudalaca, pojedinih slojeva feudalaca, buržoazije i feudalaca, buržoazije i proletarijata itd., kao i pojedinih nacija među sobom nije protekao bez najgrubljih nehumanih akata, bez fizičkih i moralnih nasilja, ponižavanja i degradiranja ljudske ličnosti i fizičkih istrebljivanja.

Dilema pred kojom je čovjek stajao bila je: ići naprijed pod cijenu bilo kakvih žrtava. I upravo to suštinsko određenje čovjekovo kao bića slobode onaj je unutrašnji poriv, onaj unutrašnji impetus koji čovjeka upravo tjera da prevlada sve prepreke, da ne mari ni za ljudske žrtve radi realizacije svoje vlastitosti.

Međutim, to mnogovjekovno hrvanje čovjeka sa samim sobom i prirodom odvijalo se u stalnom protivrječju i upravo u tragičnom sukobu između historijski moralnog i ljudskog, sub-

jektivno doživljenog kao nasilje, poniženje, degradacija čovjekove ličnosti. Ne ulazim ovdje u drugo jedno pitanje, također od važnosti za ova sagledavanja, a to je da je kompleksna stratifikacija društvenih odnosa uvijek i unutar sebe uzrokovala sukob koncepcija i moralnih shvaćanja: pa tako je uvijek svaka sfera te mnogostruke i staleško-klasne stvarnosti imala uvijek svoj moral, kako je to već mladi Marx ukazivao. Ekonomija ima svoj moral isto tako kao i politika svoj itd. te je i taj sukob i protivrječje bilo permanentna osnova ljudske tragedije, razrješavanje tih konflikata vršilo se samo tako što se napredovalo posredstvom i najnehumanijih akata.

Za nas se danas postavlja pitanje: da li smo u mogućnosti da na ovom stupnju razvoja ljudske civilizacije i kulture, u borbi za jedno novo čovječanstvo koje bi trebalo da dokine eksploataciju čovjeka, a time i vlast čovjeka nad čovjekom, da li smo u toj fazi koja je najbolje osvijetljena humanističkom i revolucionarnom Marxovom mišlju sposobni da diskrepanciju historijski moralnog i ljudskog prevladamo u horist humanog?

Poznato nam je da je kapitalizam nastupao u ime jednog novog historijskog morala, novih ideala i odnosa među ljudima i da je to zaista u jednom momentu historije i bio. Ali i taj put je bio posijan najbrutalnijim, najnehumanijim aktima i nasiljima nad čovjekom, od istrebljenja čitavih etničkih grupacija do enormnih žrtava pojedinaca. Diskrepancija historijski moralnog i humanog bila je očita.

Danas se situacija niukoliko nije poboljšala, nego se dapače još povećao jaz između historijski moralnog i humanog. Suvremena etapa kapitalizma je okarakterizirana s nekoliko odsudnih momenata: buđenjem naroda i traženjem socijalne ravnopravnosti, pretvaranjem kapitalizma u etatistički monopol, borbom i oslobađanjem kolonijalnih naroda sa izvanredno složenim uvjetima njihova daljnjeg razvoja.

U vezi s prvim momentom vladajuće snage kapitalizma su u krajnjoj liniji uvijek dosad bile spremne na najbrutalnije, dakle i najnehumanije postupke da bi jedan nezadrživi tok historije sputale u dosadašnjim okvirima (primjer fašizma). U vezi s trećim momentom najrazličitije političke metode su već dosad upotrijebljene, sve do rafiniranih izazivanja međusobnih istrebljivanja da bi se određeni parcijalni interesi zaštitili (Kongo, Vijetnam itd.).

Nehumani akti, koji u ovakvim situacijama dolaze do izražaja i suviše su očiti a da bi se o njima trebalo u ovom momentu nešto više kazati ili ih dokazivati. Oni samo svjedoče o preživjelosti jednog sistema koju uviđaju sve širi slojevi današnjeg čovječanstva.

Mnogo je suptilniji jedan drugi vid nehumanosti koji naizgled uopće ne izgleda da je takav, a radi se o raznim vrstama manipulacije, karakteristične za suvremenu etapu razvoja čovječanstva, ne samo u kapitalizmu, nego kako ćemo vidjeti i u dobrom dijelu socijalističkog svijeta.

Kod toga treba imati jedno u vidu: golem i upravo nevjerojatan razvoj nauke i tehnike odvio se u našem vijeku prije nego što su se »mase« uspjele osloboditi dosadašnjih vladajućih sistema u kojima su one bile uvijek samo puko sredstvo a ne historijski subjekti. Taj momenat je dao vladajućim slojevima kapitalizma kao i socijalističkoj birokraciji veoma snažna sredstva za vladanje masama, takva sredstva koja presudno utječu na produžavanje radikalne podjele društva na vladajuće i vladane.

Međutim, odmah želim još jednom naglasiti ono što sam, kao i mnogi drugi, već imao prilike da ustvrdim: nije tome razlog navedeni razvitak nauke i tehnike, nego određeni društveni sistemi koji ih koriste u nehumane svrhe. Jer šta je u biti manipuliranje ljudima preko svemoćnih sredstava masovnih komunikacija, koja su pretežno ili u rukama privatnog kapitala ili državne birokracije — nego akt nehumanosti. Kako drugačije okarakterizirati odnos prema čovjeku kad je u osnovi tog odnosa i cilj tog odnosa usmjeravanje čovjeka, njegova interesa i svijesti na efemerno, spektakularno, fetiško, zaglupljujuće, lažno, neistinito itd., što samo iskrivljuje ljudsku svijest, odvraća čovjeka od historijski mogućeg, sputava njegove kreativne mogućnosti, osakaćuje i ponižava. Ovaj nehumani odnos koji samo zamagljuje bit i činjenicu eksploatacije čovjeka i njegovo iskorištavanje za njemu tuđe interese bio je osnovni pokretač borbe radnog čovjeka i njegove avangarde, socijalističkih snaga, za prevladavanje dosadašnje diskrepancije između vladajućih i vladanih, masa i elite vlasti.

Socijalizam je nažalost dosad na ovom bitnom planu svoga historijskog angažmana doživio više poraza nego pobjeda. Umjesto da omogući radnom čovjeku da što više participira u historijskom životu doživio je oštri uklon udesno, tj. u totalitarnu dominaciju etatističke sfere, koja je barem u vrhovima identična sa partijsko-političkom. U većini nerazvijenih zemalja u kojima je započeo svoju historijsku putanju socijalizam nije mogao nastaviti na razvijenije građanske demokratske tradicije te je svojim isključivim partijsko-državnim monopolom nad sredstvima za komunikaciju, cjelokupnom akumulacijom kao i upravljanjem gotovo svim sferama društvenog života dosegao i razvio takav stepen manipulacije da je narod samim tim ostao puko sredstvo bez mogućnosti i onog otpora koji ima u današnjim demokratskim buržoaskim sistemima (slobodu štampe, pa makar i ograničenu, svoje organizacije sa mogućnošću revolta itd.)

Nehumana situacija u koju je na taj način doveden radni čovjek nužno mora biti i pogodna za ostvarivanje različitih drugih nehumanih akata, kao što je nasilje nad pojedincima pa i pojedinim narodima (današnji slučaj Čehoslovačke) a da pojedinac, totalnom manipuliranošću, nemogućnošću da raspolaže svim izvorima informacija, nema niti prave elemente zbivanja u svojim rukama. Pa kao što su za vrijeme moskovskih procesa bili ma-

nipulirani na taj način što su im bili pristupačni samo falsificirani službeni stavovi i optužbe koje su ih trebale uvjeriti da su najveće ličnosti revolucije obične izdajice i ubojice, ili 1948., na temelju isto takvih falsifikata da je jedna revolucionarna partija i njeno rukovodstvo postalo imperijalistički agent, ili nedavno da jedno partijsko vodstvo i najbolje progresivne snage jedne socijalističke zemlje pripremaju »tihu kontrarevoluciju« — svi ti nehumani akti samo su logične mogućnosti i u ovim slučajevima historijska realnost jedne u biti nehumane situacije do koje je staljinska koncepcija socijalizma dovela.

Budući da nehumani akti ne mogu biti posljedica jednog humanog socijalističkog poretka, samo nam govori da suštinski odnos u svim tim zemljama nije socijalistički. Sve nam to govori da se na osnovi eksproprijacije buržoazije i nacionalizacijom sredstava za proizvodnju stvorio jedan društveni odnos, dosad nepoznat u historiji, u kojem je sistem političke i ekonomske alijenacije dosegao najviši mogući stepen. I dok god ovakav društveni odnos i dalje traje, koji u biti nije socijalistički, bez obzira što počiva na primarnoj premisi socijalizma — dokidanju privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju — navedeni historijski fenomeni su ne samo mogući nego i vrlo vjerojatni.

Upravo po tim svojim nehumanim aktima pokazuje nam se kao jedan sistem koji nema neke bitne karakteristike socijalističkog, historijski moralnog i progresivnog. Jer ono što čovječanstvo danas od socijalizma očekuje jest upravo prevladavanje navedene diskrepancije između historijski moralnog i humanog, jer mu u biti nije stalo do petrificiranja jedne posebne vlasti, nego do dokidanja vlasti kao takve, jer mu u osnovi mora biti glavni zadatak da omogući čovjeku stvarni historijski život.

Ako se zapitamo za razloge mogućnosti ove svestrane manipulacije u suvremenim sistemima onda oni sežu u duboku historijsku prošlost. Pred društveni sistem koji pretendira na epitet historijski moralnog, progresivnog postavljaju se barem ova dva problema: potrebu da socijalizam konstantno prevladava i dokida rascjep na podanike i vladare permanentnim uvlačenjem radnih ljudi u upravljanje društvenim životom, jer tek kroz takvu historijsku praksu mogu i steći historijsku svijest, oslobađati se svih dosadašnjih fetišizama i raznih drugih formi alijenacije, i drugo, problem je stupnja ostvarivanja toga procesa.

Narodi se zapravo tek u ovom stoljeću započinju da bude iz jednog historijskog sna koji ih je upućivao samo na borbu oko gole egzistencije. Ako su ti pokreti demosa i revolti često bili historijski iluzorni, ljudski su bili i razumljivi i opravdani. Tako je i sama njegova svijest bila oštro profilirana tom bio-socijalnom borbom i svim nasiljima koja su nad čovjekom vršena od beskrajne legije ekonomskih i političkih gospodara. Historijska iskustva masa bila su daleko više negativna nego pozitivna. Zbog toga određena nepovjerljivost, suzdržanost i rezigniranost koje su također često vodile do kapitulacije; ali isto tako

i bezgraničnost povjerenja u one koji su svojim djelom i životom pokazivali da se zaista bore za njeno oslobađanje.

Ta neizgrađena historijska svijest, kulturna i politička, sve do danas je bila bitan razlog mogućnosti najrazličitijih demagogija i manipulacija o kojima je bilo riječ. Kritičku svijest — tačno lučenje historijski progresivnog ili nazadnog, historijski moralnog ili nemoralnog većina nije imala. Samo su pojedinci ili grupe revolucionara mogli da povuku jasnije granice između pojedinih historijskih ponuda i akcija.

Sa većinom svih slojeva jednog naroda do danas se ulazilo isto tako u fašizam kao i u socijalizam. Sa njom se vodila bratoubilačka borba najkrvavijih razmjera, kao i najidealnija oslobodilačka borba. Sa većinom se jednom riječi moglo postizati najreakcionarnije kao i najrevolucionarnije historijske pothvate, biti na najvišem nivou historijski moralnog kao i historijski nemoralnog. Ona nije kod toga u većini slučajeva mogla da bude odlučni korektiv. S obzirom na nivo historijske svijesti ta većina, pa čak i partijska, davala je podršku jednom velikom Lenjinu kad se borio za održanje prve socijalističke vlasti isto tako kao što je davala podršku Staljinu u zločinačkom obračunu s najboljim kadrovima revolucije.

Jednom riječi većina jednog naroda nije bila i u velikom dijelu svijeta još nije na onom nivou historijske svijesti, a nije mogla ni biti s obzirom na dosadašnje mogućnosti njezina historijskog angažmana, da bi mogla biti odlučan korektiv jednog historijskog postupka u pravcu historijski moralnog. Demos je bio objektivno premalo *historijski* angažiran — njegov angažman je bio više »privatni«: borba za održanje gole egzistencije ili kod dobrog dijela inteligencije održavanje privilegija proizvođača svijesti ili pretpostavke tehničkog funkcioniranja sadašnjeg društva — a da bi mogao imati takvu historijsku svijest koja je odlučni faktor u svakom historijskom postupku. A toga su svjesni oni koji su zainteresirani za održanje historijskog status quoa.

Zaključak iz ovih konstatacija može biti za marksiste samo takav da socijalizam mora biti ona historijska prekretnica u kojoj radni čovjek postaje iz objekta historije stvarni njen subjekt, razdoblje u kojem započinje stvarno prevladavanje mase kao historijske kategorije. To je osnovni cilj socijalizma, a podruštvljenje sredstava za proizvodnju samo je prva i veoma značajna pretpostavka toga procesa koji može nakon toga, kao što nam historijsko iskustvo pokazuje, imati dvije osnovne linije razvoja: iskorištavanje nacionalizacije u svrhu etabliranja jedne etatističke birokracije i takvog sistema koji je za socijalizam u toliko opasniji jer proizlazi iz revolucije i iskorištava njene zanose i ideale, ili postepeno prevladavanje svake državnosti i političke vlasti i omogućavanje da radni čovjek zbilja upravlja svojim historijskim životom.

Iz prije rečenog drugo značajno pitanje je o stupnju i brzini realiziranja ovoga procesa, jer su narodi još i danas pogodni za

različite manipulacije te se sa nekoliko parola o ugroženosti revolucije i imperijalističkoj opasnosti može sprečavati realizacija slobodnijeg života u socijalizmu. Iz toga ujedno slijedi da je za ovo razdoblje uloga pojedinaca i pojedinih grupa daleko veća nego što to mnogi marksisti teorijski priznaju.

U toj dijalektici sraštavanja ili bolje prepletanja upravljanja od strane najsvjesnijih pojedinaca i grupa (i partija) i naroda koji ulaze u historijski život sadržan je fenomen i suština čitave jedne historijski duge epohe koju je Marx nazvao prvom fazom komunizma. Svaka koncepcija koja smatra da radnim ljudima bez ikakve historijske pripreme i neophodnih iskustava treba odjednom nakon revolucije, *barem u dosadašnjim zaostalim zemljama,* predati svu vlast preko savjeta i anulirati najsvjesnije i najborbenije snage kao historijski nepotrebne može biti izraz ljudi koji imaju najdublje povjerenje u radne ljude i najplemenitije želje ali su historijski utopističke.

Isto tako svaka koncepcija koja smatra da treba sadašnje stanje vlasti tih grupa etablirati kao cijelu društveno-ekonomsku formaciju zastupa samo birokratske privilegije tih grupa i prječi ono što je danas imperativ pozitivne historijske politike i djela. što ima karakter historijski moralnog: omogućiti radnom čovjeku stvarni historijski život.

Nehumani akti kapitalističkog poretka proizlaze iz njegove historijski neprogresivne strukture i etabliranja vlasti privatnih monopola, dakle i privatnih interesa. Nehumani akti društva koje je dokinulo privatno vlasništvo i nacionaliziralo proizvodne snage proizlaze iz neostvarivanja temeljne Marxove humanističke poruke, iz neostvarivanja asocijacije slobodnih proizvođača, iz nerealiziranja imperativa da je slobodni razvitak pojedinca uvjet slobodnog razvitka svih. Diskrepancija historijski moralnog i humanog, koja prožima cijelu dosadašnju historiju, može biti prevladana samo onim historijskim razvojem u kojem će radni čovjek uzimati historijsku sudbinu svoga razvitka u svoje ruke, u kojem će prestajati biti instrument bilo kakvih cilje va pa i najviših, u kojem će konačno shvatiti da ne postoje nikakvi drugi historijski ciljevi izvan čovjeka i humane zajednice kao preduvjeta svestranog razvitka njegovih beskrajnih kreativnih mogućnosti. Ako je kapitalizam diskrepancija historijski moralnog i humanog bila imanentna njegovu sistemu, socijalizam prestaje biti socijalizam ako ne uspije da to protivrječje prevlada kako u odnosu prema radnim ljudima same socijalističke zajednice, tako i prema drugim narodima i nacijama.

(1968)

KULTURA IZMEĐU ELITE I MASA

Gajo Petrović

Zagreb

1.

Treba li kultura da pripada eliti ili ona treba da postane svojina masa? To je jednostavna formulacija prilično kompliciranog pitanja o kojem se vatreno raspravlja.

Dano je mnoštvo različitih odgovora, ali ovi su uglavnom varijacije dva glavna. Po jednom kultura, ako želi da ostane kultura, treba da ostane rezervirana za odabranu elitu. Po drugom kultura, ako želi da razvije sve svoje mogućnosti, treba da postane svojina »masa«.

Može li se adekvatan odgovor naći u variranju jednog od ova dva glavna? Ili možda ima neko treće rješenje?

2.

Prema radikalnom »elitističkom« shvaćanju kulture, ona je uvijek pripadala i treba da uvijek pripada »eliti«. Samo elita može da stvara kulturu i da joj nadahnjuje život, živeći u njoj i s njom. Mase nisu sposobne ni da stvaraju kulturu ni da je čuvaju.

Makoliko da je »nedemokratsko«, ovo shvaćanje može se potkrijepiti nekim argumentima.

Kultura nije samo mrtva zbirka knjiga, slika, spomenika i drugih »kulturnih dobara«, ni samo cjelokupnost kulturnih dobara zajedno s kulturnim institucijama i organizacijama za unapređivanje njihove »proizvodnje«, sakupljanja, čuvanja i »potrošnje«. Ona je prije i iznad svega stvaralačka djelatnost dovođenja u život djela kulture i življenja s njima, djelatnost obogaćivanja ljudskog života i proširivanja granica humanosti. A ako je to tako, onda samo stvaralačka manjina stanovništva, kulturna »elita« može proizvoditi i na adekvatan način prisvajati kulturu. Doduše, stupanj kreativnosti koji je potreban za adekvatno pri-

svajanje nekog djela kulture manji je od stupnja koji je potreban za njegovu proizvodnju, a klasa ljudi koji su u stanju da razumiju i dožive umjetnička djela (ili kulturna djela uopće) šira je od klase stvaralaca kulture. Međutim, obje su manjinske grupe, elite. Djela kulture ne mogu ni razumjeti (da ne govorimo o njihovoj »proizvodnji«) oni kojima nedostaju neke pretpostavke u stečenom nivou kulture i u sposobnosti za kreativan stav prema kulturi. A mase su po definiciji bez tih sposobnosti. One su bezlična, bezoblična, pasivna većina, karakterizirana malim znanjem i nedostatkom kreativnosti.

Sigurno ima neke istine u tom argumentu. Kreativnost je pretpostavka i za »proizvodnju« i za »potrošnju« kulture, a bilo bi teško tvrditi da su svi ljudi jednako sposobni za stvaralaštvo. Međutim, imamo li pravo da pretpostavimo potpuno odsustvo kreativnosti kod većine ljudi? I zahtijeva li razumijevanje i doživljavanje djela kulture uvijek isti visoki stupanj kretivnosti? Ne bismo li trebali uzeti u obzir razliku u stupnjevima ili nivoima kulture i prestati da identificiramo cijelu kulturu s njenim najvišim nivoom, ili možda čak s malim brojem vrhunskih djela kulture? Ako naziv »kulturna djelatnost« rezerviramo za najsloženije i najteže oblike te djelatnosti, može se učiniti da je kultura nepristupačna masama. Ali ako dopustimo, (a to je očita empirijska činjenica) da postoje razni nivoi kulture, i s obzirom na vrijednost, i s obzirom na »razumljivost«, onda se čini besmisleno tvrditi da široke »mase« naroda nemaju sposobnosti za razumijevanje i prisvajanje ni dijela prave kulture.

3.

»Umjereniji« predstavnici »elitističkog« shvaćanja kulture složit će se da postoje razni nivoi kulture, ali će odbaciti shvaćanje da postoji kontinuirani niz razlika unutar kulture, niz koji bi išao od najnižeg do najvišeg nivoa, bez kvalitativnog prekida. Oni će tvrditi da postoje (i treba da postoje) dva bitno različita tipa kulture: »visoka« kultura za obrazovanu manjinu, »elitu« i niska, »narodna« (»pučka«) kultura za neobrazovanu većinu naroda, »mase«. Ova dva tipa kulture različiti su u principu i nije moguća nikakva smisaona fuzija ili kombinacija obih. Visoku kulturu stvorila je elita za elitu (za svoj vlastiti visoki ukus), a »narodsku« kulturu stvorio je narod (puk, mase) za svoj niski ukus. Doduše, elita može također razumjeti nisku kulturu i uživati u njoj, ali taj tip kulture može zadovoljiti samo najniže kulturne potrebe elite. Najviše kulturne potrebe elite može zadovoljiti samo visoka kultura. S druge strane, kulturne potrebe naroda, puka, masa, potpuno su zadovoljene niskom, »narodnom« kulturom. Mase su nesposobne da sudjeluju u visokoj kulturi, pa su nužno osuđene na onu nisku. Pokušaj da se provalija između visoke i niske kulture premosti bilo tako da se narodna kultura nametne elitama ili da se visoka kultura nametne masama, bilo da se obje zamijene trećim, zajedničkim tipom kulture,

može imati samo katastrofalne posljedice (na primjer razaranje obaju spomenutih tipova prave kulture i njihovo zamjenjivanje pseudokulturom). Umjesto da pravimo takvu zbrku treba da podstičemo razvoj dvaju različitih tipova kulture, jedan za elitu a drugi za masu.

Ova »umjerena« elitistička koncepcija prihvatljivija je od »radikalne«. Ako se ne shvati kao program za budućnost, nego kao opis prošlosti, mogla bi biti prihvatljiva čak i za najradikalnije zastupnike demokratskog pristupa kulturi. Činjenica je da je kultura antičkog i srednjovjekovnog društva, a u velikoj mjeri i ona kapitalističkog društva bila podijeljena na »visoku« i »narodnu«. Ali je pitanje, u kojoj je to mjeri još tako i da li se održavanje dvaju bitno različitih tipova kulture, koji su strogo odijeljeni i namijenjeni dvama bitno različitim dijelovima stanovništva, može prihvatiti kao program koji odgovara biti i unutrašnjim mogućnostima kulture.

Najočitija primjedba teoriji o nužnosti dvaju različitih tipova kulture, visoke kulture za elitu i niske kulture za mase, bila bi da ona pretpostavlja trajnu podjelu ljudi na dvije bitno različite grupe: kultiviranu, aktivnu, kreativnu manjinu (elitu) i nekreativnu, pasivnu nekultiviranu većinu (mase). To je, međutim, podjela koju treba staviti u pitanje. Doduše u toku historije većina ljudi doista je imala karakteristike koje se obično pripisuju masama (nekreativnost, pasivnost, bezobličnost), a samo je manjina igrala aktivnu, kreativnu, formativnu ulogu. Međutim, ima li podjela ljudi na one kultivirane i kreativne i one nekultivirane i nekreativne svoj korijen u nepromjenljivoj ljudskoj prirodi ili u historijskoj situaciji koja bi se mogla promijeniti, na primjer u podjeli ljudi na one koji imaju ekonomsku i političku moć i na one koji je nemaju, u podjeli na one koji vladaju i one kojima se vlada, eksploatatore i eksploatirane? Nisu li se kulturne elite regrutirale iz redova onih koji su imali priliku da razviju svoje fizičke i intelektualne sposobnosti? Nisu li mase bile sastavljene od onih koji su bili lišeni mogućnosti da steknu potrebne kulturne preduvjete? I ne možemo li zamisliti (i ostvariti) drugačiji tip društva, besklasno društvo u kojem će ljudi imati jednake šanse za razvoj svih svojih potencijalnosti?

Daleko od toga da bismo mogli samo postavljati pitanja, izgleda da smo već svjedoci početka procesa prevladavanja razlike između »visoke« i »narodne« kulture, procesa u kojem tvorevine visoke kulture postaju dobro širokih »masa« stanovništva i u kojem narodna umjetnost postaje oblik izražavanja visokih kulturnih ambicija. Nismo li svjedoci rađanja novog tipa zajedničke, jedinstvene kulture koja razjeda distinkcije između visoke i narodne kulture, uključujući najvrednija dostignuća obih i nastojeći da postane jedinstvena kultura našeg vremena?

4.

Predstavnici elitističkog shvaćanja kulture misle da je baš razvoj unificirane »masovne kulture« ozbiljno upozorenje pro-

tiv unifikacije kulture. Takozvana »masovna kultura« (koju su neki nazvali i »popularnom kulturom«, »industrijskom kulturom«, »kičom« i sl.) nije samo ispod nivoa kako visoke tako i narodne kulture, nego je iz osnova različita od obih. Visoka i narodna kultura, usprkos njihovoj razlici u nivou, dva su tipa prave kulture, dok je masovna kultura negacija prave kulture, pseudokultura.

Međutim, nisu samo predstavnici »elitističkog« shvaćanja bili kritički prema masovnoj kulturi. Ona je došla i pod udar liberalnih demokrata i socijalista. U svom kritičkom stavu prema masovnoj kulturi neki su autori otišli tako daleko da su njeno negativno vrednovanje uključili u samo objašnjenje i definiciju tog pojma. Na primjer. na slijedeći način: »U smislu u kojem se upotrebljava u skorašnjim diskusijama, »masovna kultura« odnosi se na proizvodnju sintetičkih, lako pristupačnih zabava za masovne publike, kao i na same proizvode. U masovnoj kulturi iskorištava se umjetnički materijal, premda se umjetnička djela, izuzev vrlo rijetko i to slučajno, ne stvaraju.«[1] Drugi su bili skloni da izbjegnu davanje eksplicitnih definicija ili objašnjenja pojma, ali su bili vrlo eksplicitni i jasni u svojoj kritici i osudi fenomena. Tako za Löwenthala: »Proizvod masovne kulture nema nijednu od karakteristika prave umjetnosti, nego se pokazuje da masovna kultura ima u svim svojim medijima svoje vlastite prave karakteristike: standardizacija, stereotipnost, konzervatizam, lažnost, manipulirana potrošna dobra.«[2] Prema Dwighta Macdonaldu: »Budući da masovna kultura nije umjetnička forma, nego fabricirana roba, ona stalno teži prema niže, prema jeftinoći — pa dakle i standardizaciji — proizvodnje.«[3] A prema Bernardu Rosenbergu: »U svom najgorem obliku, masovna kultura prijeti ne samo da kretenizira naš ukus, nego da brutalizira naše osjećaje krčeći put totalitarizmu«.[4]

Međutim, nisu svi teoretičari masovne kulture njeni ogorčeni kritičari i »neprijatelji«. Ona ima i svoje »prijatelje« i simpatizirajuće ili »neutralne« analitičare. Oni su skloni da definiraju masovnu kulturu više »neutralno«, bilo pomoću načina na koji se proizvodi (prema normama industrijske proizvodnje), bilo pomoću načina na koji se širi (putem *mass media),* bilo pomoću publike kojoj je namijenjena (mase, masovni ukus, masovno tržište).[5] A neki od njih prešli su i u protunapad: »zašto stalni otrovni napadi na humoristićke stripove i uopće na cijelu po-

---

1) Irwing Howe, »Notes on Mass Culture« in **Mass Culture. The popular Arts in America.** Edited by B. Rosengerg and D.M. White. The Free Press of Glencoe. Copyright 1957. Eighth Printing 1963, p. 503.

2) Leo Löwenthal, »Historical Perspective of Mass Culture«, in **Mass Culture**, p. 55.

3) Dwight Macdonald, »A Theory of Mass Culture«, op. cit. p. 72.

4) Bernard Rosenberg, »Mass Culture in America«, **Mass Culture**, p. 9.

5) Ova tri kriterija kombiniraju se u knjizi E. Morina **L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse**, 1962. **(Duh vremena**, Kultura 196). Vidi Prvi dio. Prva glava. »Treći problem«.

pularnu kulturu, čiji su oni posebno flagrantni primjeri?«.[6] »Pogrešno je misliti da je popularna kultura rezultat zavjere profitera protiv nas ostalih«.[7]

Tako, umjesto da prebrzo prihvatimo ili odbacimo masovnu kulturu, možda je uputno da odvagnemo što se može reći u njen prilog i protiv nje.

5.

Prema nekim zastupnicima »masovne kulture«, ona je viši tip kulture u odnosu na prethodnu »visoku« i »narodnu« kulturu. S jedne strane, ona je demokratskija, jer obuhvaća sve šire dijelove stanovništva, a s druge strane ona je kultura boljeg kvaliteta, jer obuhvaća sve bogatije i finije oblike kulturnog izraza.

Prvu je tvrdnju, izgleda, lako potkrijepiti. Preko *mass media* kultura postaje pristupačnija svim slojevima stanovništva, a to vodi stalnom rastu kulturnog nivoa većine i tim samim do smanjivanja (a možda čak i ukidanja) distinkcije između elite i masa. Ujedinjena kulturna publika, koja se na taj način stvara, ne isključuje razlike u kulturnim interesima i nivoima, ali ona »ukida« dva iz osnova različita tipa kulture i čovjeka. A stvaranje takvog jedinstvenog tipa kulture nije samo događaj unutar kulture. On ima široke društvene konsekvencije, zato što podizanje kulturnog nivoa cijelog stanovništva omogućuje da ovo postane pravi »subjekt historije«, da stvori »pravedno« i demokratsko društvo i razvije svoje individualne kreativne potencijale.

Druga tvrdnja čini se ne manje uvjerljiva. Širenjem kulture preko *mass media,* ne samo što se podiže kulturni nivo stanovništva, nego i kulturni nivo same kulture. Činjenica da se »visoka« kultura »proizvodi« i »troši« unutar uskog kruga kulturne elite krije u sebi velike opasnosti. Kulturna elita zatvorena unutar sebe, čak ako je i najobrazovanija i najkultiviranija može se lakše »prevariti« i zavesti na pogrešne sudove, nego široke mase. Zatvorene elite često su plijen svojih vlastitih predrasuda, idiosinkrazija i čak perverzija. Prema tome, kad se proizvodi visoke kulture učine pristupačnim svima putem *mass media,* to pruža mogućnost da se poprave zablude u koje je upala elita i da se razlikuje prava visoka kultura od onog što je samo visoki kič, moda, »blef«, »švindl«, »hohštapleraj«. Na taj način, prava visoka kultura, oslobođena od pseudokulture, može cvjetati bolje, kada je apsorbirana u masovnu kulturu. S druge strane, »narodna« kultura također dobiva ako se integrira u masovnu kulturu. Tamo gdje elitna i narodna kultura postoje samo naporedo, predstavnici elitne kulture gledaju na narodnu kulturu s prezirom ili sa snishodljivošću — bez stvarnog interesa za nju. A neobrazovane mase, jedini pravi potrošači narodne kulture,

6) Leslie A. Fiedler, »The Middle Against Both Ends«, **Mass C.**, p. 538.
7) Op. cit. p. 546.

nisu u stanju da razlikuju ono što je samo površna razonoda u narodnoj kulturi od onog što je u njoj istinska kultura. Uključivanje narodne kulture u masovnu kulturu dovodi je pod kritičko oko svih uključujući i one s najvišim obrazovanjem i s najfinijim ukusom. To pomaže da se narodna kultura »očisti« od onog što je doista »niska« kultura u njoj i da se sačuva i razvije njen najbolji dio. — Štoviše, *mass media* nemaju samo ulogu filtra za kvalitet koji pomaže da se odabere ono što je najbolje u tradicionalnim oblicima kulture, nego su mediji pomogli da se otkriju dosad nepoznate, nove forme kulture i proširе mogućnosti za kulturno stvaralaštvo. »Mass media« nisu samo novi mediji, nego i novi oblici i sadržaji kulture. Kao kreativna sinteza tradicionalnih i novih oblika kulture, masovna kultura je veliko obogaćenje čovjeka i veliko dostignuće našeg vremena.

Makoliko da su uvjerljivi, oni argumenti pristalica masovne kulture imaju svoje slabe tačke i teškoće.

Prije svega, kultura koja se širi preko *mass media* pretežno je kultura koja se proizvodi radi toga da bi se tako širila te smjera ili da zadovolji masovni ukus (tamo gdje je primarni cilj proizvodnje zarada) ili da ga transformira na poželjan način (tamo gdje je osnovni cilj manipuliranje masama s političkim ili nekim drugim ciljevima). Međutim, kako »kultura« proizvedena u svrhe političke manipulacije, tako i »kultura« proizvedena u svrhu zadovoljenja postojećeg masovnog ukusa daleko je od toga da bi mogla pružiti stvaran doprinos bilo kulturi bilo demokraciji.[8]

Pored djela koja su proizvedena radi zadovoljenja ili manipuliranja masovnog ukusa, masovna kultura uključuje i masovno širenje djela koja su proizvedena nezavisno od njihove upotrebe i koja pripadaju pravoj »visokoj« kulturi. Međutim, mijenja li to karakter cijele masovne kulture? Kako je poznato, da bi se mogla distribuirati preko *mass media,* djela prave kulture često moraju pretrpjeti niz promjena, kao što su »skraći-

---

8) Ernest Van den Haag (u svom prilogu »Za sreću i očajanje mjere nemamo«, »Of Happines and of Despair We Have No Measure«) s pravom je tvrdio da »masovna proizvodnja — bila ona kapitalistička ili socijalistička — zahtijeva unificirani ukus (**Mass Culture**, p. 511). Međutim, on je također insistirao da masovni ukusi nisu homogenizirani na »najnižem zajedničkom nazivniku«. »Proizvođači nisu zainteresirani da snize ukus ili da se udvaraju niskom a ne visokom ukusu. Oni nastoje da zadovolje modalni prosjek ukusa, a ovaj oni pomoću reklame pokušavaju da učine što je moguće kongruentnijim srednjem prosjeku. Nijedan od ova dva prosjeka ne može biti identičan s »najnižim zajedničkim nazivnikom« (op. cit. p. 512). S ovim se možemo u osnovi složiti. Međutim, nije li prosječni ukus istovremeno »najniži zajednički nazivnik« ukusa? Ako se ukus shvati kao »sposobnost da se zapaža, cijeni i prosuđuje ono što je lijepo, prikladno ili harmonično, ili što se odlikuje u umjetnosti, muzici, dekoraciji, odijevanju, etc ili »specifična preferencija; pristranost; predilekcija« (Webster), onda je prosječni ukus negacija ukusa, odsustvo ukusa, a to je u izvjesnom smislu čak i gore od »lošeg ukusa«.

vanje«, »adaptacija«, »rezimiranje«, »kompiliranje«, putem kojih ona gube bar dio, ako ne i cijelu svoju kulturnu vrijednost. Čak i u onim slučajevima kada se reproduciraju »nepromijenjena i neskraćena« kao, na primjer, kada se knjige neosporne vrijednosti objavljuju u džepnim izdanjima — činjenica da se šire na taj način, zajedno s djelima bez svake kulturne vrijednosti, potiče na neadekvatan stav prema njima i na njihovo površno ocjenjivanje. Ako se jedna drama Eshilova, roman Dostojevskog i filozofsko djelo Hegelovo distribuiraju (i od strane »masa« »konzumiraju«) na isti način kao neki kriminalni roman ili strip, to može biti gore za kulturu (i za čovjeka) nego da ta djela uopće nisu bila »konzumirana«. Štoviše, kako je već primijećeno, velika klasična djela kulture, mogu spriječiti ili otežati difuziju vrijednih djela sadašnje kulture.[9]

6.

»Realističniji« branitelji masovne kulture složit će se da ona ima mnoge »negativne« ili »neugodne strane« (kao što su depersonalizacija, alijenacija, dehumanizacija) ali će insistirati, da je postanak i razvoj masovne kulture nužnost koja je duboko ukorijenjena u historijskom razvitku, nužnost kojoj se mogu »suprotstavljati« samo najbeznadniji konzervativci i romantičari čija su nastojanja unaprijed osuđena na neuspjeh.

Raspravljajući o korijenima masovne kulture Bernard Rosenberg odbacio je tri »očito pogrešne pretpostavke«: »*Kapitalizam je kriv za masovnu kulturu*... 2. *Amerika je kriva za masovnu kulturu*... 3. *Demokracija je kriva za masovnu kulturu*...«[10] On tvrdi da je »moderna tehnika nužan i dovoljan uzrok masovne kulture. Niti nacionalni karakter, niti ekonomski poredak niti politički sistem nema konačnu riječ u tom pitanju. Jedino što je tu doista značajno jest najnovija industrijska revolucija.«[11]

Tezu da je masovna kultura nužna posljedica (isključivo i jedino) »moderne tehnike« ili »industrijske revolucije« zastupao je niz autora. A odavde je izvedena kritika kritičara masovne kulture: oni koji su protiv masovne kulture u stvari su protiv moderne tehnike, za povratak u predtehničko »zlatno doba« ili »prirodno stanje«...

Lako se složiti s tim da ni Amerika ni bilo koja druga zemlja ili nacija nije odgovorna za masovnu kulturu. Nema takvog »nacionalnog karaktera« koji bi nužno zahtijevao masovnu kulturu. Također je lako »koncedirati« da demokracija nije kriva za masovnu kulturu. Moglo bi se čak argumentirati da je demokracija nespojiva s masovnom kulturom. Demokracija kao vladavina na-

9) »Tendencija je objavljivanja u »paperback«-u širenje onog najboljeg iz prošlosti i najprosječnijeg iz sadašnjice«. (Cecill Hemley, »The Problem od Paperbacks«, **Mass Culture**, p. 141).

10) **Mass Culture**, p. 11.

11) Op. cit., p. 11.

roda moguća je samo onda kada se većina naroda sastoji od nezavisnih i slobodnih pojedinaca, dok masovna kultura zahtijeva masovne kulture (a ona to sigurno jest), to znači da kapitalizam trošače dobara koja im se isporučuju preko *mass media*. Također nema sumnje da je moderna tehnika pretpostavka masovne kulture i da ona određuje mnoge od njenih karakteristika.

Međutim, možemo li bez ograda prihvatiti da kapitalizam nije »kriv za masovnu kulturu«? Glavni argument B. Rosenberga za ovo prilično je jednostavan: Masovna kultura »cvjeta svagdje gdje se javlja tehnički aparat, bilo sporo, bilo iznenadno, a nigdje više nego u Sovjetskoj Rusiji koja, ma šta inače bila, ne može biti smatrana kapitalističkom«.[12] Možemo li prihvatiti ovaj argument kao dovoljan za predloženu tezu?

Prije svega, teza da je moderna tehnika *a ne* kapitalizam odgovorna za masovnu kulturu nepravedno ublažava kapitalizam jedne od njegovih velikih historijskih zasluga. Moderna tehnika ne bi mogla nastati u robovlasničkom ili feudalnom društvu. Ona je »dijete« kapitalizma. Opreznije rečeno, nastanak i razvoj kapitalizma i nastanak i razvoj moderne tehnike bili su tijesno povezani i međusobno su se uvjetovali. Bez kapitalizma ne bismo imali modernu tehniku. Stoga, ako je moderna tehnika nužan uvjet masovne kulture (a ona to sigurno jest), to znači da kapitalizam u najmanju ruku »indirektno« *jest* »odgovoran za masovnu kulturu«.

Međutim, teza da kapitalizam nije *direktno* odgovoran za masovnu kulturu također se može kritizirati. Argument da masovna kultura cvjeta u Sovjetskom Savezu koji »ma šta inače bio, ne može biti smatran kapitalističkim« pokazuje da autor upotrebljava pojam kapitalizma u prilično uskom svakodnevnom smislu, ne u smislu Marxa, u kojem je kapitalizam društveni poredak u kojem svaki rad poprima oblik najamnog rada, a svi (ili gotovo svi) proizvodi rada oblik robe, smisao u kojem je kapitalizam u najmanju ruku »veoma važan dio« slike čak i u onim zemljama koje su jako »antikapitalističke«. Međutim, ako ostavimo po strani pitanje u kojoj je mjeri kapitalizam još uvijek realnost u različitim zemljama, izgleda neosporno da činjenica što svi proizvodi rada (uključujući djela kulture) poprimaju oblik robe koja se proizvodi za tržište i prodaje na njemu, mora imati neko značenje za masovnu kulturu.

Pored teze da kapitalizam nije kriv za masovnu kulturu postavljena je i mnogo šira teza da ni »ekonomski poredak« ni »politički sistem nema konačnu riječ u tom pitanju. Doista je značajna jedino najnovija industrijska revolucija«.

Kad bi moderna tehnika ili industrijska revolucija bila jedini uzrok masovne kulture, bilo bi prirodno da nađemo masovnu kulturu svagdje gdje imamo modernu tehniku, a sve razlike u tipovima masovne kulture u različitim zemljama mogle

12) Op. cit. p. 11.

bi se objasniti pomoću tehničkih razlika među tim zemljima. Međutim, oni koji su vršili komparativne studije masovne kulture otkrili su razlike koje bi se teško mogle svesti na razlike u tehnici. Tako je primijećeno da u nekim zemljama masovna kultura poprima više oblik propagande i pedagogije a u drugima oblik zabave. Drugim riječima. u nekim slučajevima ona ide za političkim, a u nekim za komercijalnim ciljevima.[13] To je možda nešto pojednostavljen prikaz situacije, a s druge strane, distinkcija između propagande i zabave nije sasvim apsolutna. S pravom je istaknuto, da se zabava može promatrati kao svojevrsna propaganda za status quo.[14] Ipak, makoliko da je relativna, razlika između zabave i propagande nije potpuno proizvoljna i u opisu ima istine. . . A ta razlika između dva tipa masovne kulture teško da ima korijene u tehničkim razlikama među zemljama o kojima je riječ. One se mnogo lakše i uvjerljivije mogu objasniti razlikom u njihovim ekonomskim i društveno-političkim sistemima. Tako bi bilo teško prihvatiti da je moderna tehnika jedini uzrok masovne kulture.

7.

Niz analitičara »masovne kulture« jasno je vidio da je to pseudokultura koja spriječava stvaranje i prisvajanje prave kulture. Ali oni su također došli do uvjerenja da obnavljanje stare elitne kulture nije jedina alternativa masovnoj kulturi. Kao prihvatljiviju alternativu masovnoj kulturi kako s »kulturnog« tako i s »društvenog« stanovništva, oni su proklamirali »demokratizaciju kulture«.

Prema tome stanovištu nije potrebno stvaranje bezlične, homogenizirane kulture za masovni ukus, nego širenje onog što je najbolje u pravoj kulturi (bila ona »visoka« ili »popularna«) među široke slojeve ljudi. Daleko od toga da bi bili sami po sebi »dobri« ili »loši«, *mas media* su neutralni instrumenti, čiji efekti zavise od njihove upotrebe. Tako umjesto što se upotrebljavaju za širenje pseudokulture za masovni ukus, oni bi se mo-

---

13) »Ipak, činjenica je da je SSSR čak i više nego USA zemlja Masovne Kulture. To se teže primjećuje, jer je njihova masovna kultura **po formi** direktno suprotna našoj, jer je to masovna kultura propagande i pedagogije a ne zabave. Pa ipak, ona ima bitnu odliku Masovne Kulture, nasuprot Visokoj i Narodnoj: proizvode je za masovnu potrošnju tehničari koje upošljava vladajuća klasa i nije izraz ni individualnog umjetnika ni samih običnih ljudi. Kao i naša vlastita, ona više iskorištava nego što zadovoljava kulturne potrebe masa, premda iz političkih, a ne iz trgovačkih razloga«. (D. Macdonald u **Mass Culture**, p. 60).

14) »Zabava« je u velikoj mjeri oblik propagande za stvari kakve jesu, nemilosrdno vršeći pritisak na nas da budemo dobri konformisti i požudni potrošači«. (Denys Thompson, »Introduction«, **Discrimination and Popular Culture**, Edited by Dennys Thompson, A. Pelican Original, Penguin Books 1958. p. 15).

gli upotrijebiti za širenje onog što je najbolje u svoj dosadašnjoj i sadašnjoj kulturi.

Doduše, neka vrhunska djela prave kulture mogu biti teška za većinu ljudi i njihovo nametanje ljudima protiv njihove volje može biti »nedemokratsko«. Ali ne bi trebalo precjenjivati tu opasnost. Ukus ljudi često je iznad onoga što se nudi da bi ga zadovoljilo. S druge strane, on se može razviti i poboljšati sistematskom propagandom prave kulture, djelatnošću koja se ne može izjednačiti s prisiljavanjem ili nametanjem.

Ideja demokratizacije kulture kako je ovdje ukratko skicirana ima svoju vrijednost i privlačnost. Svatko tko je protiv društvene nejednakosti, eksploatacije i ugnjetavanja, a za davanje jednakih prava i mogućnosti za život svim ljudima, složit će se da i djela kulture treba učiniti jednako pristupačnima. Međutim, u vezi s tim programom javljaju se najmanje dva pitanja.

Prvo je može li se demokratizacija kulture postići bez obzira na društveni poredak i nezavisno od svake dublje društvene promjene. Da li je masovna kultura rezultat nedostatka znanja kod onih koji kontroliraju *mass media* ili onih koji im liferuju »kulturna« djela? Ili razvoj masovne kulture ima neke dublje korijene u društvenoj kulturi suvremenih društava i u realnim interesima onih koji kontroliraju medije?

Međutim, čak i kad bismo pretpostavili da je demokratizacija kulture ostvarljiva, javlja se pitanje da li je to dovoljan »program« za razvoj i unapređivanje kulture. Zahtjev za demokratizacijom kulture je zahtjev za »prisvajanjem« kulture od strane cijelog naroda, zahtjev za njenu demokratsku »potrošnju«. On pretpostavlja kulturu kao danu činjenicu. Ali kultura nije samo postojeća činjenica, ona se ne može održavati na životu pažljivim čuvanjem onog što je već stvoreno. Ako se stalno ne obogaćuje novim stvaralaštvom, to je kultura koja umire. Stoga promašaj masovne kulture nije samo u tome što ona ljudima nudi pretežno pseudokulturu, »kancerozni čir« suvremene kulture, niti u tome što drži daleko od njih ono što je najvrednije u modernoj kulturi. Možda je još veći defekt masovne kulture u tome što sprečava, ili bar otežava stvaranje novih djela kulture, što ubija kreativne mogućnosti u čovjeku. A bitna slaba tačka u programu »demokratizacije kulture« sastoji se u naglasku na demokratskoj »potrošnji« postojeće kulture, a ne na stvaranju nove, više kulture.

8.

Neki kritičari masovne kulture vidjeli su da program njenog zamjenjivanja »demokratskom kulturom« može lako promašiti. Ako nismo u stanju da masovnu kulturu prevladamo novim, kreativnim tipom kulture, »demokratska kultura« može ostati samo drugo ime za staru masovnu kulturu. Tako su neki tvrdili da bi se masovna kultura mogla i trebala prevladati »avangardnom« kulturom. »Avangardizam u kulturi kao izraz neponovljive, lič-

ne kreativnosti jedina je alternativa masovnoj kulturi. Avangardna kultura nije suprotna narodnoj kulturi. Ona onemogućuje identificiranje naroda s bezličnom masom i traži transformiranje bezlične mase u društvo svestrano razvijene ličnosti«.[15]

S ovim se više ili manje možemo složiti. Ako se pod avangardom misle oni dijelovi kulture koji su ispred svog vremena, koji krče nove putove boreći se protiv akademizma, otkrivajući nove forme i sadržaje kulture, proširujući potencijalnosti, tada ne može biti kulture ni kulturnog života bez avangarde. Avangardna kultura u tom smislu, lomeći s onim tradicionalnim akademskim i prihvaćenim može neko vrijeme ostati prihvaćena od manjine, neshvatljiva za većinu. Ali to nije dovoljan razlog da je promatramo kao »elitističku«. Prava avangardna kultura sadrži unutrašnje mogućnosti za prisvajanje od sve većeg dijela naroda.

Doduše, izraz »avangarda« također se upotrebljavao u nekoliko drugih smislova. Tako su ga neki upotrebljavali kao ime za svako »eksperimentiranje« u kulturi, neki kao ime za ono što je »pomodno« ili ekscentrično, a neki opet kao »emigraciju iz buržoaskog društva u boemiju« (Greeneberg). Shvaćena u nekom ovakvom ili sličnom smislu avangarda se čini nemoćna da svlada moćnu masovnu kulturu.

Međutim, čak i ako se pod avangardnom kulturom misli najvitalniji i najprogresivniji dio suvremene kulture koji se bori za nove putove u njoj veliko je pitanje može li tako mala grupa zastupnika više kulture biti uspješna protiv masovne kulture koja se nuđa preko *mass media* i predstavlja neodvojiv dio postojećeg samootuđenog društva. Avangardni pokret u kulturi ima neke izglede samo ako se udruži s avangardnim društvenim snagama, koje teže revolucionarnoj, kvalitativnoj promjeni postojećeg društva.

9.

Neki teoretičari koji su vidjeli da se ni obogaćenje kulture avangardnim kulturnim stvaranjem ni demokratizacija kulture činjenjem njenih proizvoda pristupačnim većini ljudi, ne može postići uz sadašnju strukturu većine suvremenih društava i da i »procvat« i »demokratizacija« kulture pretpostavlja duboku društvenu promjenu, ukidanje samootuđenog, klasnog društva i stvaranje potpuno novog tipa društva u kojem bi čovjek mogao da u punoj mjeri realizira svoje mogućnosti.

Međutim, neki od onih koji su vidjeli da je demokratizacija kulture nemoguća unutar samootuđenog društva mislili su da je ukidanje privatnog vlasništva nužan i dovoljan preduslov za demokratizaciju kulture, i vjerovali su da je »državni socijali-

15) Miladin Životić, »Socialism and Mass Culture«, Praxis, International Edition, No 2—3/1965, p. 324—325.

zam« adekvatna forma za to. Oni su predvidjeli da i »demokratski kapitalizam« i »državni socijalizam« zadržava podjelu ljudi na elitu i mase, upravljače i upravljane, eksploatatore i eksploatirane. Ukidanje razlike između elite i masa i, prema tome, između elitne i masovne kulture moguće je samo u istinski humanističkom socijalizmu koji je slobodna asocijacija samoupravnih proizvođača.

Naglašavajući nužnost stvaranja »objektivnih« mogućnosti za slobodno stvaralaštvo i za širenje istinske kulture, neki su tvrdili da preveliko insistiranje na razvoju kulture može odvratiti pažnju od onog što je važnije, naime od stvaranja ekonomskih i političkih osnova socijalizma. Da bismo izbjegli tu pogrešku, trebalo bi da najprije koncentriramo sve naše snage na izgradnju socijalizma, a kasnije ćemo moći da obratimo više pažnje kulturi.

Možda ima istine čak i u ovom mišljenju. Međutim, kako nema kulture bez čovjeka ni čovjeka bez kulture, ne može biti ni istinski ljudskog društva bez istinski kulturnog čovjeka. Ukoliko ne razvija socijalističku kulturu, socijalizam nije socijalizam. Stoga, oni koji misle da bismo mogli malo odgoditi razvoj kulture u socijalizmu, izgleda malo zaboravljaju da odgoditi kulturu znači odgoditi socijalizam.

ETATISTIČKI PATERNALIZAM ILI SAMOUPRAVLJANJE

Antun Žvan

Zagreb

Sudeći po raspravama što se u nas u novije vrijeme vode o federativnom uređenju Jugoslavije, međurepubličkim odnosima i republičkoj državnosti pitanje o državi postalo je iznova kušnjom za mnoge marksiste. Situacija donekle podsjeća na vrijeme u kojem se Lenjin osjetio ponukanim napisati *Državu i revoluciju*, tu glasovitu antologiju marksističkih teorijskih pogleda na državu i polemiku sa svim »zaboravnim« marksistima tog vremena. Kao što su se u to vrijeme mnogi marksisti »spotaknuli« na pitanju o državi »zaboravivši« revolucionarni sadržaj i cjelovitost Marxove teorije, kao što su tada mnogi artificijelno razdvajali tu teoriju na »ono što je prihvatljivo« (Lenjin) i ono što valja bar prešutjeti, ako se već ne može izravno odbaciti, tako i danas u našim raspravama o državi i državnosti mnogi »zaboravljaju«, prešućuju, ili u najboljem slučaju svode na razinu frazeologije onaj »dio« marksizma, koji po njihovu mišljenju nije aktualan ili ne odgovara potrebama »sadašnjeg trenutka«. U nas se, naime, danas mnogo govori o jačanju i afirmaciji državnosti, spori o odnosu klasnog i nacionalnog u *socijalističkoj* državi(!), ističe se kako će država još dugo biti potrebna i pokušavaju se formulirati njeni »krupni zadaci«. »Zaboravlja« se, međutim, *o kakvoj je državi u stvari riječ.* »Zaboravljen« je ili je sveden na puku marksističku frazeologiju onaj bitni, revolucionarni »dio« marksističke teorije države kojim se ustanovljuje da je »proletarijatu potrebna *samo* država koja *odumire*, tj. koja je tako uređena da bi *odmah* mogla da *odumire* i da *mora* da odumire.[1]« (potcrtao A. Ž.)

Ta se »zaboravljivost« nekih naših marksista pokazuje u njihovoj kolebljivosti pred današnjom dilemom našega društva:

1) Lenjin: **Država i revolucija**, u MEL **Izabrana djela**, Naprijed, Zagreb, 1963., knj. IX., str. 166.

etatistički paternalizam ili samoupravljanje. U nas se, doduše, tvrdi da je ta dilema teorijski riješena i da nam preostaje samo da je riješimo i u praksi.[2] Na toj je osnovi stvoreno danas već prilično rasprostranjeno uvjerenje, da je stagnacija samoupravljanja u proteklom deceniju bila u stvari *odstupanje* prakse od teorijski jasnih gledišta izraženih u političkim odlukama i programima. Stagnacija samoupravljanja svedena je tako na nesklad između teorije i prakse. Odatle je i proizašao popularan, ali po učinku slabo djelotvoran apel: »Pređimo s riječi na djela.« Ta je parola, naime trebala biti pozivom na ponovo uspostavljanje sklada između teorije i prakse.

Ali oklijevanja, sporost i kompromisi, što bitno karakteriziraju sadašnje pokušaje da se provede nova organizacija države, bjelodano posvjedočuju kako se ne radi samo o praktičkim otporima, o lukavosti birokracije koja se raznim smicalicama vješto dovija očuvanju vlastitih privilegija, već i o kolebljivosti mnogih protagonista novoga, o njihovoj sklonosti da vodeći računa o tzv. realnim prilikama i odnosu »političkih snaga« suviše lako pristaju na kompromis. Upravo ta pretjerana sklonost ka kompromisu, kojoj sada i ovdje nemamo namjeru ispitivati uzroke[3], razlog je današnjoj konfuziji i pruža mnogima priliku za lov u mutnom. Možda je najbolji dokaz za postojanje guste magle što se povlači suvremenim našim političkim životom ono, više nego smiješno, optuživanje protivnika za »krađu naših parola«.« Ta kada je to komunistima, pa i nama jugoslavenskim komunistima, kad su naše parole bile jasne i revolucionarne, klasni neprijatelj kao parole? 1941? 1948? 1950? Prihvatiti (»ukrasti«) parole komunista bilo bi za nj ravno kapitulaciji i samoubistvu. A navoditi te parole na svoj mlin, klasnom neprijatelju jednostavno nije bilo moguće, jer je značenje komunističkih parola bilo van svake sumnje. Ne uzimaju li, dakle, neke naše parole danas razni šovinisti, unitaristi i bivši marksisti, jer tim parolama iskazuje-

---

2) Koliko mi je poznato prvi je gornju dilemu formulirao i izložio drug E. Kardelj u diskusiji na III plenumu CK SKJ (1966.):

»U stvari mi smo se svi veoma često nalazili u dilemi za šta komunisti treba da se bore: da li za neki **etatistički paternalizam** tj. za dobro vladu koja će se humano starati o dobrom ali »glupom« narodu, ili za stvarno **socijalističko samoupravljanje radnih ljudi,** tj. za uspostavljanje takvih društveno-ekonomskih i materijalnih uslova i takvih demokratskih formi u kojima će radni čovjek moći sam da se stara o sebi.« (Vidi: **Aktuelni problemi borbe SKJ za sprovođenje reforme,** izd. Komunist, Beograd, 1966., str. 298.)

Tom prilikom drug Kardelj je ustvrdio: »Ta dilema u praksi kod nas nije do kraja raščišćena iako smo je, doduše, na papiru (čitaj: u teoriji — primj. moja) raščistili.« (Op. cit. str. 298.)

3) Vidi o tome R. Supek: **Etičke antinomije revolucionarne egzistencije** u knjizi istog autora **Humanistička inteligencija i politika,** bibl. **Razlog,** Zagreb, 1971., str. 109—125.

mo našu kolebljivost i jer kompromisnim odlukama omogućujemo da se na njih pozivaju i protivnici samoupravljanja[4]?

U ovom se času svi ključni problemi jugoslavenskog socijalizma sabiru u jednom, središnjem pitanju: u pitanju o *odumiranju države*. Dualizam našega društvenog uređenja (samoupravljanje u tzv. bazi, a snažne i čvrste etatističke strukture na višim nivoima organizacije društva) glavnom je preprekom slobodnom razvitku samoupravljanja. Taj se dualizam može ukloniti samo ubrzavanjem odumiranja države. Ali u sadašnjim se raspravama o ustavnim promjenama više govori npr. o odnosu klasnog i nacionalnog, o suverenitetu, o međunacionalnim i međurepubličkim odnosima i republičkoj državnosti, nego o odumiranju države.[5] Ne želim time reći da su

---

4) Danas će se npr. i najokorjeliji birokrata, ili neka birokratska odnosno tehno-menadžerska grupa, prije nego što izvedu neku manipulaciju kojom će osigurati svoj privilegirani status u društvu, zakleti na vjernost samoupravljanju. Štoviše, ako su vješti, oni će svoje ciljeve prikriti tako da izgleda kako je njihova akcija upravo u interesu samoupravljanja. Izrazit primjer takve vještine opisao je u diskusiji o ustavnim promjenama drug Čedo Grbić: »Kad smo uvodili vijeća proizvođača — kaže drug Grbić — bili smo rekli: dvije trećine ima da budu proizvođači u tim vijećima. Tada se govorilo: »E, to je etatizam, to je miješanje u samoupravljanje.« Princip smo ukinuli. I, nestalo je radnika iz skupština. U Privrednom vijeću Sabora nema ni jednog radnika, a mnogo je direktora.« (VUS br. 1016 od 20. listopada 1970.)

Dakle, pod vidom borbe protiv etatizma a za samostalnost i slobodu samoupravljanja radnicima su zatvorena vrata upravo one institucije koja bi, da su radnici u njoj, izvela samoupravljanje iz tvorničkog kruga i omogućila radničkoj klasi veći utjecaj na cjelinu društvenog života. Ostaje, međutim, zagonetnom naivnost kojom se nasjelo jednoj tipičnoj birokratskoj izmišljotini, da je revolucionarni stav prema kojemu radnici treba da uđu u Privredno vijeće ni manje ni više nego — etatizam!

Sve to samo pokazuje koliko neke naše parole nisu u sadržajnom pogledu dovoljno jasne. Klasni se neprijatelj nije nikada mogao »nalijepiti« na takve parole kao što su: eksproprijacija eksproprijatora, poziv na ustanak, tvornice radnicima i dr.

5) Podvlačim tu činjenicu ponajviše zbog toga što su usvajanjem amandmana na Ustav SFRJ ta pitanja uglavnom riješena, pa bi sada u republikama valjalo intenzivno poraditi na tome da se u raspravama o njihovim ustavima razmotre stvarne mogućnosti ograničavanja državne moći (tj. mogućnosti za odumiranje države) i snažnije ekspanzije samoupravljanja. Valjalo bi, naime, razmotriti onaj skup pitanja čije bi rješenje dovelo radničku klasu u položaj da djelatno utječe na društveni razvoj u republici i na aparat vlastite države. Ukoliko se to zapostavi, neizbježno će se u republici reproducirati u biti isti oni odnosi koji su u proteklom razdoblju bili predmetom kritike u federaciji. U već spomenutoj diskusiji drug Čedo Grbić kaže: »Ima prigovora da smo ipak suviše u amandmanima naglasili i osigurali ulogu države, a da smo samoupravljanje premalo zaštitili.« Da ti prigovori nisu bez osnova, potvrđuje dalje sam drug Grbić: »Nismo uspjeli da i u Ustavu pružimo određene garancije privredi da se ima pravo pobuniti kad ocijeni da se u nju zahvaća **iznad njenih mogućnosti.**« (potcrtao A. Ž.)

I najdobronamjernije tumačenje navedenog stanovišta mora doći do zaključka da je država, izbjegavši udruženim proizvođačima dati spomenute garancije, de facto zadržala za sebe pravo da proglasi protuustavnim i onaj otpor udruženih proizvođača (privrede) koji može biti izazvan pre-

ta pitanja nevažna, već hoću u prvom redu ustanoviti da je u tim raspravama vrlo često »zaboravljena« revolucionarna suština Marxove teorije države i drugo, da je upravo taj »zaborav« prouzrokovao gubitak one j sne i čvrste demarkacione linije koja marksiste odlučno dijeli od građanskih teoretičara države. Zbog toga držim da je danas prijeko potrebno povesti razgovor o državi i samoupravljanju s autentičnih marksističkih pozicija, dakle razgovor među marksistima. Ponavljam: prijeko nam je potreban razgovor među marksistima, premda su u ovom času glasniji protagonisti predmarksovskih i građanskih teorija države, jer držim da je buka što je prave ti »teoretičari« više plod konfuzije, neodlučnosti i sklonosti ka kompromisu u nekih naših marksista, nego aktualnosti građanskih teorija.[6] Valja nam odlučno i kritički razmotriti i raspraviti sve naše dileme, jer to je prvi uvjet da iskoračimo iz zatvorenog kruga stagnacije u kojem sve teže postaje provesti bilo koju društvenu akciju: od privredne reforme do promjena državne organizacije.

Dijalog među marksistima u nas je u prošlosti često bio grubo prekidan, ali danas je krajnje vrijeme da se on iznova uspostavi. Valja nam, konačno, da iz vlastite prošlosti nešto naučimo i shvatimo. Grubo prekidanje dijaloga među marksistima uvijek je nanosilo samo štetu revolucionarnom pokretu, a nikad kontrarevoluciji.

Pokušat ću u ovom tekstu u najkraćim crtama kritički razmotriti jedno od kompromisnih gledišta na ulogu države u našem društvu, gledište u kojem je dilema između etatizma i samoupravljanja »riješena« u *etatističkom paternalizmu.* Suštinu toga gledišta nedavno je, u svom predavanju političkom aktivu Zagreb-Medveščak, izložio drug Miko Tripalo, član Predsjedništva SFRJ i član Izvršnog biroa Predsjedništva SKJ (njegovo autorizirano izlaganje objavljeno je u *Vjesniku* od 4. listopada 1971. godine).

---

tjeranim oduzimanjem njihovih sredstava. Dodamo li tome činjenicu da u Saboru i njegovim tijelima nema radnika, pitanje o odumiranju države pojavljuje se u svoj oštrini i urgentnosti.

6) Nećemo valjda **danas** priznati aktualnost npr. takvu pristupu državi kao što je niže navedeni pristup I. Babića:

»A kad se već govori da nacionalna država treba da ima samo klasni samoupravni temelj i da joj je u bazi radnička klasa (»mi gore i vi dolje!«), treba li zaboravljati da je hrvatska nacija postojala i prije nego se razvila radnička klasa i da će vjerojatno postojati nakon što radničke klase (u svima pojmljivom smislu riječi: industrijsko radništvo) nestane, bilo da se posve iseli ili da joj automacija oduzme raison d'être. Tko ima pravo da vazda promjenljivu sociološku strukturu nacije unosi u ustav nacionalne države?« (I. Babić: **Politika i mistika,** »Hrvatski tjednik« br. 25 od 8. listopada 1971.)

Po I. Babiću radnička klasa ne može biti temeljem naše **državnosti,** pa čak ne može ući ni u ustav naše **socijalističke** države, jer je radnička klasa »promjenljiva sociološka struktura« te joj je moguće sagledati kraj, dok nacionalnoj državi valjda kao emanaciji nacije nije uopće vidjeti kraja?!

»Poznato je — kaže u spomenutom predavanju drug Tripalo — da postojanje države nije stvar koja bi ovisila prvenstveno o ljudskoj volji. Država je, kako se kaže, historijska kategorija, dakle ima svoj početak i svoj kraj, funkcije države i njihovo odumiranje zavise od odnosa klasnih i političkih snaga, od razvitka samoupravljanja, od socijalne svijesti, prvenstveno vodećih socijalnih grupacija u društvu. Možemo slobodno reći da naša država i kao država u republici i u federaciji još ima vrlo krupne zadatke na *obrani prostora u kojem samoupravljanje slobodno djeluje od svih antisamoupravnih i antisocijalističkih posezanja*, da *arbitrira u razrješavanju društvenih proturječnosti onda kad se one ne mogu riješiti na temelju tzv. društvenog i samoupravnog dogovora*, a ja bih dodao još i nešto treće — to je uloga države u *podsticanju ravnomjernijeg, pa prema tome i pravednijeg rasporeda proizvodnih snaga na teritoriju cijele naše republike.*« (Potc. A. Ž.)

Doista, »poznato je« da je država »historijska kategorija«, ali reći da je to poznato puka je marksistička fraza, ako se iz toga ne izvedu upravo toj poznatoj činjenici primjereni zaključci. U izlaganju druga Tripala radi se upravo o tome da on takve zaključke ne izvodi. Po njegovu mišljenju, danas, dva decenija poslije uvođenja radničkih savjeta, naša država ima slijedeće »vrlo krupne zadatke«:

1. Da brani slobodni prostor samoupravljanja od svih antisamoupravnih i antisocijalističkih »posezanja«.

2. Da arbitrira u rješavanju društvenih proturječnosti kad se one ne mogu riješiti na temelju tzv. (?) društvenog i samoupravnog dogovora.

3) Da podstiče ravnomjerniji i pravedniji razmještaj proizvodnih snaga na teritoriju naše republike.

Već u svojoj prvoj tezi drug Tripalo određuje u liku države zaštitnika samoupravljanju: jedna je od funkcija države da brani slobodni prostor samoupravljanja od antisamoupravnih i antisocijalističkih posezanja. Rečeno je *od čega* država treba da brani samoupravljanje, ali se ne kaže, što je podjednako važno, *od koga* samoupravljanju prijete antisamoupravna posezanja. To je upravo ono što tezu čini krnjom i bitno paternalističkom. Kao što ćemo kasnije vidjeti pitanje je radi li se o običnom propustu, jer drug Tripalo zastupa paternalističko gledište i u drugim dvjema tezama.

Prva je teza krnja tj. ona je samo djelomično istinita ako njome mislimo ulogu socijalističke države u obrani socijalističkog poretka od vanjskog neprijatelja i unutrašnjeg klasnog neprijatelja. Ali, kako rekosmo, i u tim slučajevima ona je samo djelomično istinita, jer obrana socijalističkog poretka ne može ovisiti samo o državi i njenom klasičnom instrumentu — vojsci. Otkada se u nas ostvaruje koncepcija o općenarodnoj obrani sudbinu obrane zemlje i socijalističkog poretka sve više preuzima u svoje ruke cijeli narod. U osnovi tom je koncepcijom rehabilitirano iskustvo Pariske komune o naoružanom narodu bez

čega se Komuna, kako kaže Engels, ne bi održala ni »cigli jedan dan«.

Da drug Tripalo u svom predavanju zastupa u biti paternalističku koncepciju očito je upravo iz činjenice što je propustio da pita *od koga* samoupravljanju prijete antisamoupravna posezanja. Da je postavio to pitanje njemu bi se nesumnjivo nametnulo, ne samo kao marksistu, već i kao političaru koji dobro poznaje jugoslavensku praksu, da glavna opasnost samoupravljanju prijeti upravo od one institucije kojoj on namjenjuje ulogu zaštitnika i branitelja tj. od *države*. O toj su opasnosti pisali ne samo klasici marksizma, već, osobito od 1950. godine, i mnogi jugoslavenski marksisti, a među njima i drug Tripalo (vidi pored ostalog njegov referat na savjetovanju u CK SKH 28. i 29. svibnja 1968.). Stanovište je marksista da je »država *zlo* koje proletarijatu kad on pobijedi u borbi za svoju klasnu vladavinu ostaje u naslijeđe« i stoga će radnička klasa kad osvoji vlast »morati odmah što više da potkreše najgore strane tog *zla*«[7] (potc. A. Ž.). Duboko svjesni opasnosti toga zla, marksisti su i izveli zaključak da je proletarijatu potrebna samo takva država koja odumire. To, doduše, kaže i drug Tripalo: »... mi smo vrlo brzo — poslije Kominforma — došli do zaključka da je to država koja odumire« ali unatoč takvu iskazu on državi namjenjuje ulogu zaštitnika samoupravljanja, pa čak i arbitra u društvenim proturječnostima.

Iskustvo suvremenog, a i našeg jugoslavenskog socijalizma pokazalo nam je i još nam uvijek pokazuje svu veličinu opasnosti što socijalističkom društvu prijeti od države ako se, makar i za jedan trenutak, zaboravi njena zla priroda i zapostavi svakodnevni i ustrajni rad na ograničavanju njene moći. U jugoslavenskoj se praksi ta opasnost pokazala ništa manjom nego drugdje unatoč postojanju radničkog samoupravljanja. Pokazalo se, naime, da radničko samoupravljanje *razmrvljeno, ograničeno i sabijeno u tvorničke zidove ne može uspješno kontrolirati više nivoe društvene organizacije i utjecati na njihov rad*. Kakve čudovišne razmjere može uslijed nedostatka utjecaja i kontrole udruženih proizvođača poprimiti opasnost od državnog aparata objelodanjeno je na Brionskom plenumu CK SKJ. Već je taj Plenum pokazao, a sadašnja zbivanja to nedvojbeno potvrđuju, da se u borbu protiv etatizma ne možemo sasvim uspješno upustiti samo s lozinkom: više sredstava privredi![8] Moguće je, naime, premda to u nas ide vrlo sporo, oduzeti državi dio sredstava kojima ona danas raspolaže i provesti zaključak da tim sredstvima raspolažu udruženi proizvođači (privreda), ali da *samim tim* još uvijek ne bude uspostavljena potpuna i efikasna kontrola u-

---

7) F. Engels: Uvod **Građanskom ratu u Francuskoj** K. Marxa, u MEL **Izabrana djela**, Naprijed, Zagreb, 1963., knj. IV, str. 121.

8) V. Bakarić je, u predavanju političkom aktivu Karlovca, uvjerljivo pokazao da društveni utjecaj radničke klase ne ovisi samo o materijalnoj osnovi. (»Borba« od 9. studenoga 1971.)

druženih radnika nad radom države. Valja, dakle, razmisliti i o tome kako državni aparat u republici i federaciji staviti pod kontrolu i utjecaj udruženih proizvođača.

Ne može se očito bez čvrstih ograda (takva uređenja države da ona mora odumirati i da njeno odumiranje kontroliraju udruženi radnici) postaviti državi zadatak da brani samoupravljanje, jer bi to bilo isto što i vuku povjeriti da čuva ovce.

Zbog svega toga je još na Brionskom plenumu i postavljen imperativni zahtjev »da se svi organizmi društva stave pod javnu i društvenu kontrolu na bazi ustavnih i zakonskih normi.«[9]

U Tripalovoj koncepciji funkcija i današnjih zadaća naše države odnos samoupravljanja i države promatra se statički umjesto dinamički. Reduciravši pitanje o odumiranju države na opće fraze (»poznato je da postojanje države nije stvar koja bi ovisila prvenstveno o ljudskoj volji«, »država je historijska kategorija« etc. etc.), drug Tripalo slobodni prostor samoupravljanja uzima kao datost i uvodi državu kao zaštitnika toga, datog prostora. U dinamičkom pristupu on bi, naime, morao *stvarno* računati s *državom koja odumire*, sa takvim slobodnim prostorom samoupravljanja koji se *neprekidno širi na račun države*, morao bi računati s *opasnošću* što samoupravljanju prijeti upravo od države, a samim tim i s pitanjem *kako uspostaviti samozaštitu samoupravljanja* od antisamoupravnih posezanja državnog aparata. A to je, naravno, već nešto sasvim drugo od paternalističke koncepcije odnosa države i samoupravljanja.

Paternalizam se naročito potvrđuje u drugoj tezi kojom se iskazuje da država *arbitrira* u slučajevima *kad* se samoupravljanje pokaže neefikasnim. Doista, što je razumljivije, nego da država-zaštitnik arbitrira samoupravljačima-štićenicima?

Na žalost, u spomenutom izlaganju nije rečeno na čemu se osniva teza o državi kao arbitru u društvenim proturječnostima. Država je, »kao što je poznato«, i sama proizvod društvenih proturječnosti, ona je »priznanje da se. . . društvo zaplelo u nerazrješivu protivrječnost sa samim sobom«, ali ona samo »*prividno* stoji nad društvom«[10] (potc. A. Ž.), ublažuje njegove sukobe i drži ga u granicama poretka. Drži ga, naravno, nasiljem, jer »u stvari država nije ništa drugo do mašina za ugnjetavanje jedne klase od strane druge, i to u demokratskoj republici ništa manje nego u monarhiji.«[11]

Socijalistička je država baš kao i svaka druga država organ nasilja. Ona je proletarijatu »potrebna *ne u interesu slobode* (dakle, ne ni kao arbitar koji rješava društvene proturječnosti

9) Četvrti plenum CK SKJ, Komunist, Beograd, 1966., str. 24.

10) F. Engels: **Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države**, u MEL **Izabrana djela**, Naprijed, Zagreb, 1963., knj. V, str. 189.

11) F. Engels: Uvod **Građanskom ratu u Francuskoj** K. Marxa, u MEL **Izabrana djela**, Naprijed, Zagreb, 1963., str. 121.

— primj. moja) nego u interesu gušenja njegovih protivnika.«[12] Socijalistička država nema šta arbitrirati samoupravljačima, ona ukoliko je istinski socijalistička ne može stajati nad njima, ona nije neutralni predstavnik ideje pravde, već puki instrument u rukama radničke klase radi gušenja njenih protivnika. Ukoliko je taj protivnik slabiji i njegov otpor manji utoliko socijalistička država gubi svoj raison d'etre tj. odumire.

Drug Tripalo, na žalost, nije rekao ni na čemu osniva svoju tezu da je država efikasniji instrument od samoupravnog i društvenog dogovaranja. Očito je, naime, da on državu smatra efikasnijim instrumentom: *kad* neku društvenu proturječnost ili spor nije moguće riješiti samoupravnim ili društvenim dogovorom (u čemu je između ova dva dogovora razlika ostaje nejasno) na scenu stupa država. Državna arbitraža, dakle, visi nad samoupravljanjem poput Damoklova mača.

Ta teza ne samo što nije u skladu s marksističkim pogledom na državu, već isto tako ne može izdržati kritiku jugoslavenske prakse, osobito prakse posljednjih deset godina. U tom se deceniju država u nas pokazala krajnje neefikasnom u rješavanju ekonomskih i društvenih proturječnosti: eto, već treći put država pokušava izvesti privrednu reformu, a njeni odgovorni funkcionari izjavljuju sada, pri koncu godine, da u 1971. godini nisu ispunjeni neki najvažniji ciljevi ekonomske politike.[13] Jedino gdje će sasvim sigurno biti viška to su — državni budžeti! U svoje vrijeme i stanje drug Tripalo polemizirao s protagonistima stava o efikasnosti države i neefikasnosti samoupravljanja.

U trećem »krupnom zadatku države« paternalističko se stajalište proteže na ekonomsku funkciju države. Država, naime, prema izloženom stajalištu zadržava funkciju podsticanja ravnomjernog ekonomskog razvitka republike. To znači da u njenoj nadležnosti ostaje uklanjanje ekonomskih razlika između razvijenih i nerazvijenih dijelova republike.

Podsticati ravnomjerniji raspored proizvodnih snaga može se na više načina, ali u svakom od njih, ukoliko to čini država, mora *država* oduzeti sredstva jednima da bi ih dala drugima. Sasvim je svejedno čini li to država izravnim ili neizravnim putem.

U proteklom deceniju država je (doduše, samo kao federacija) doživjela žestoke kritike upravo na tom polju. Utvrđeno je da se njeno shvaćanje ravnomjernosti i pravednosti ne poklapa sa shvaćanjima udruženih proizvođača. Država je uslijed toga optuživana za voluntarizam u ekonomskoj politici, za »političke tvornice«, za neefikasnost, pa čak i za nepravednost. Ostaje nerazumljivo zbog čega bismo sada morali gajiti više povjerenja u sposobnost i osjećaj pravednosti republičkog državnog apara-

12) F. Engels: **Pismo Bebelu**, cit. prema Lenjinu: **Država i revolucija**, nav. izd., str. 199.

13) Vidi ekspoze J. Sirotkovića, »Vjesnik« od 3. studenoga 1971.

ta nego što gajimo u državi aparat federacije? Zbog čega tražimo nove oblike financiranja nerazvijenih u federaciji, a ne bismo to isto tražili u vlastitoj republici? Drug Tripalo je u svoje vrijeme i sam često izjavljivao kako je radnicima diljem Jugoslavije sasvim svejedno tko otuđuje njihov dohodak. Što se promijenilo te danas smatra da država, a ne udruženi proizvođači (privreda) treba da brine o ravnomjernom razvoju ekonomije?

Izgleda da su neki naši marksisti, osobito oni iz kruga društveno-političkih funkcionara, suočeni sa žestokim otporima što ih birokracija pruža ekonomskoj reformi i razvoju samoupravljanja, postali i suviše skloni kompromisu. Poteškoće i izvjesni praktički neuspjesi, čini se, kao da su oslabili onu početnu energiju kojom je reforma najavljena kao revolucija, ne samo ekonomska već i društvena. Zbog toga su se neki od njih priklonili tzv. realnoj politici: bore se za ono što je po njihovim procjenama »sadašnjeg trenutka« i »odnosa stvarnih političkih snaga« moguće »u ovom času« postići. Drug Tripalo u svom predavanju i sam polemizira s real-političarima, ali očito je da on tim pojmom razumije birokrate i protivnike samoupravljanja. On, naime, kaže: ». . . jedna je opasnost bila da nas protivnici gurnu na drugi put, da zaustave naše kretanje prema ostvarivanju samoupravne koncepcije našeg društva pod vidom tzv. političke realnosti, što je uvijek osnovica za oportunizam.« Držim da nije savim ispravno birokrate i protivnike samoupravljanja nazivati real-političarima, jer u sukobu između etatizma i samoupravljanja birokracija stoji odlučno na strani etatizma. Real-političari u nas su zapravo oni ljudi koji u tom sukobu ne stoje odlučno ni na jednoj strani, koji ne djeluju odlučno ni u korist etatizma niti u korist samoupravljanja. Njihova je deviza: s obzirom na okolnosti učinimo koliko se može! Oni, dakle, izbjegavaju revolucionarna rješenja i žele ih odgoditi za budućnost. Tipičan primjer takova njihovog stava danas je njihov odnos prema odumiranju države. Za njih je odumiranje države samo »složen i dugotrajan proces« i ništa više. Kad bismo npr. stanovište naših real-političara usporedili s onim što je prije stotinu godina Pariska komuna stvarno učinila u cilju odumiranja države ispalo bi da su Komunom rukovodili anarhisti. Komuna je trajala svega 72 dana i za to vrijeme Komunari su tako temeljito ograničili moć *vlastite* države, potkresali »najgore strane tog zla«, da nije moglo biti nikakve sumnje u pogledu njihova odnosa prema državi. Doista, marksizam i istinski revolucionarni pokret nadahnut Marxovom vizijom ljudske zajednice ne poznaju dilemu etatistički paternalizam ili samoupravljanje. Za marksiste stvar je jasna: država mora odumrijeti, a proces njena odumiranja mora otpočeti odmah čim radnička klasa osvoji vlast. Na tom se pitanju danas iznova provjeramo svi mi jugoslavenski marksisti.

U Zagrebu, 14. studenog 1971.

FILOZOFSKO PROMIŠLJANJE POLITIKE

Eugen Fink

Über die Gewalt des Menschen
Philosophische Perspektiven
Bd. 1 und 2.

Klostermann 1969. — 70.

Novi njemački časopis za filozofiju »Filozofijske perspektive«, koji izlazi u Frankfurtu u redakciji E. Finka i R. Berlingera donosi između ostalih tekstove (R. Berlingera, K. H. Volkmanna-Schlucka, W. Jankea) i jednu opsežnu studiju u dva dijela E. Finka pod naslovom: »Rasprava o čovjekovoj vlasti«. Studija je posvećena prosudbi i tumačenju suvremene politike iz horizonta jedne pomalo heideggerijanske ontologije, međutim obuhvaća mnogo više nego što naslov neposredno daje naslutiti, te bi se je gotovo moglo čitati kao skicu za jednu obuhvatnu filozofijsku antropologiju. Ovaj Finkov filozofijski izlet na Kontinent Politike predstavlja novost u njegovu stvaralaštvu — osim jednog ili dva eseja o demokraciji Fink je vrlo malo pažnje u svojim dosadanjim djelima posvećivao politici i praktičnoj filozofiji uopće — tako da je ustvari dvostruko zanimljiv: kao nadopuna i eksplikacija cjeline Finkova mišljenja i kao pokušaj jednog filozofijskog, istinski misaonog i autentičnog promišljanja politike uopće i moderne, tzv. novovjekovne politike i etike napose. Međutim, valja odmah na početku spomenuti i neke slabosti koje otežavaju i čitanje i izvještavanje o knjizi: zapleteno tkivo teksta, s dosta ponavljanja, pitanja bez odgovora, aluzija i nerazrađenih projekata. Ovo su međutim minorni nedostaci u usporedbi s temeljnim postignućima ove studije, od kojih na početku ističemo jedno, možda najzanimljivije i najdalekosežnije: skicu za utemeljenje tehnike u politici umjesto obratno, kako se to dosad činilo u cijeloj jednoj misaonoj tradiciji.

Cjelinu misaonog sklopa u kojem se ovaj pokušaj utemeljenja smješta određuje nekoliko okvirnih tema: prije svega ideja o radikalnoj preobrazbi u načinu življenja i proizvodnji koja se dogodila u modernoj tehnici, zatim određba politike iz načina razumijevanja bitka, shvaćenog ovdje ne samo kao čovjekovo razumijevanje za ono što jest već primarno kao otvorenost bitka za čovjeka, nadalje kritika moderne demokracije i tradicionalne filozofije u kojoj se ona korijeni, i na kraju zamisao politike igre.

Slično kao i njegov veliki učitelj (čiji je utjecaj na Finkovu praktičnu filozofiju možda mnogo veći nego što to na prvi pogled izgleda) Fink opisuje rađanje i razvitak filozofije prvenstveno na pozadini jednog naivnog, magijskog, mitologijskog i neposrednog (»mundanog«?) razumijevanja svijeta. Filozofija unosi ovdje nove ideje i perspektive, znači jedno oslobađanje čovjekova pogleda i čina,međutim, kao metafizika ona ostaje vezana za »statično« izlaganje bitka, izlaganje koje izjednačuje jestost s postojanošću. Takvo izlaganje i odgovara jednom tradicionalnom načinu življenja i proizvodnje, gdje nastup ovog ili onog »prosvjetiteljstva« mijenja samo obrazloženja fundamentalnih vrijednosti ali ne i njihovo važenje — gdje je cjelokupni život određen spram bitka kao uvijek is-

te, predbježne i vječne paradigme, ideje, usije, apriorija i sl. S modernom produkcijom dospijeva takav život i takvo mišljenje u škripac.

Kao pravljenje »nepredviđenih«, u božanskom ili prirodnom planu, predmeta ona znači revoluciju i nadolazak nihilizma-sloma svijuh tradicionalnih vrijednosti. To međutim nije sve. Bit moderne produkcije istinski se očituje tek onda kad se subjekt proizvodnje okrene spram sama sebe: kad čovjek započne proizvoditi način svoje proizvodnje i svog života, kad planovi čovjeka nisu više prvenstveno okrenuti spram okolnog physisa, spram voda, ruda, vatre i zraka što ga okružuju, već spram njega samog: kad čovjek postane »subjekt-objekt« samoprodukcije. Konkretno se to događa u političkom »planiranju«. Tek ovdje postaje bjelodano da tehnika nije primarni fenomen ljudskog vladanja spram bitka: **tehnika se korijeni u takvom načinu opstojanja zajednice u kojem ljudski život postaje predmetom planskoga uređivanja i oblikovanja.** (Bilo bi zanimljivo znati koliko se tu radi o posrednom ili neposrednom utjecaju marksizma na Finkovo razumijevanje tehnike, toliko netipično za cjelokupnu heideggerijansku struju).

Kako je onda moguć ontologijski aspekt tehnike? Moguć je zahvaljujući tomu što je zajednica sama ontologijska tvorba, što u njenom temelju leži određeni i određujući lik razumijevanja bitka. »Svaki je polis ontologijski«, kaže autor. Ovo razumijevanje bitka nije ljudska tvorba, koliko god sve ono što se zbiva unutar njega bilo sačinjeno čovjekovom rukom, ono je »konačnom čovjeku pridruženo svjetlo bitka u kojem on sumračno obitava«. (159)

S preobrazbom što ga u razumijevanje bitka unosi novi lik življenja, naime planetarna produkcija, dospijeva tradicionalna filozofija u nepriliku. Ona nije u stanju objasniti ono neočekivano novo »nihilističke prakse«, takvog djelovanja koje radikalno začinje ne samo novo obrazlaganje vrijednosti već razbijanje starih i pisanje novih ploča zakona. Filozofija je zbunjena pred ljudskom slobodom. Sloboda nije prvenstveno stvar duha i duhovnog već stvar stvaralačkog. Fink navodi šest osnovnih crta društva odnosno zajednica zasnovane na slobodnoj proizvodnji: cilj proizvodnje nisu tu proizvodi već perpetuiranje proizvodnje same; drugo, supstancijalitet i postojanost podliježu posvemašnjem razaranju, svijet proizvodnje je svijet procesa; treće, razlikovanje rada i moći pada i oni se stapaju u jedno, četvrto, ova vladavina rada i radnika je planetarni fenomen koji udara svoj pečat čitavom čovječanstvu; peto, svijet proizvodnje je svijet nihilizma; šesto to je svijet jednog praktičnog i egzistencijalnog a-teizma. Nasuprot takvim određenjima tradicionalna filozofija poimlje slobodu iz »uma«, i za nju u temelju države leži bilo praktički bilo teorijski um. Pod naslovom »Umska država teorijskog i praktičnog uma« kritizira stoga Fink filozofijska određenja koja leže u temeljima zapadne demokracije. Država teorijskog uma znači prevladavanje puke slobode izbora i inauguriranje jedne vladavine smisla, ili, u najmanju ruku jedne smisaone povijesti koja vodi idealnom, teorijsko-umskom stanju zajednice. Nažalost, ovo utemeljenje čina u istini, u teorijskom vodi nužno netrpeljivosti, lovovima na vještice i progonima heretika. Država teorijskog uma u biti je dogmatična. Iz pokušaja da se prevlada ovaj dogmatizam nastala je u zapadnoj političkoj tradiciji "doktrina o toleranciji. Doduše, i dalje se vjeruje da opstoji istinska paradigma umne i umske države, jedino nitko nema prava da za se svojata ovu paradigmu u tolikoj mjeri da prisiljava druge da ga slijede, odnosno da svoju ideju o njoj nameće drugima ognjem i mačem. Ovo načelo prati zatim jedna optimistička vjera da sve različitosti u mnijenju vode do konačnog razumijevanja, da je većina pametnija nego manjina i da će na kraju povijesti ipak biti sve u redu. Fink tu dodaje: »Ovo nazivamo (pukim) 'člankom vjere' stoga što izgleda da svakodnevno iskustvo naprotiv pokazuje da su glupi u većini, a proniclјivi u manjini. Odnos demokracije i tolerancije je jedna vrlo važna ali ni izdaleka iscrpljena tema.« (II. 42)

Drugi je pak lik »zapadne demokracije« izgrađen na Aristotelovu obrazlaganju države i politike iz praktičnog rasuđivanja čovjekovog, iz »phronesis«. Cilj je ovdje vladavina praktičnog uma nad anarhičnim i zavodničkim nižim nagonima, vladavina koja počiva na »common sense« — ideologiji i koja pretpostavlja da prava forma političkog već opstoji, da je čak pronađena i da se sad radi samo o tomu da se ona održava, postojano oživljava i prilagođuje zahtjevima trenutka. Leitmotiv takve politike je evolucija. Ideja tolerancije shvaćena je ovdje tako da svaki pojedinac »doprinosi« općoj umnosti, da se krajnosti uzajamno upotpunjuju i tako zaokružuju racionalni ideal zdravog razuma. Ovakav nacrt uspješno izbjegava opasnost jednog dolaženja na kraj vremena i povijesti, jedne monotonije bitka, međutim ni on ne može do kraja odgovoriti na pitanje o biti moderne politike. On počiva na razumijevanju čovjeka kao umnog bića i tu leži njegova osnovna slabost, jer suvremeni je čovjek više »homo faber« nego li »animal rationale«.

Nasuprot navedenim dvjema skicama, izlaže Fink mogućnost jednog novog razumijevanja politike. U tom izlaganju obuhvaćeni su problemi kao što je odnos moći i rada, unutarnjeg i vanjskog i onog što prethodi obojemu, pitanje svijeta kao horizonta mišljenja, itd. Rezimiramo ovdje samo neke od paralelnih slijedova provedbe: streniti k idealu umske države imalo bi možda smisla kad bi čovjek bio primarno samostojna jedinka kojoj bi kao nešto »izvanjsko« pridolaziла politika, međutim, kako je političko ustrojstvo čovjeka jedan a priori njegova izlaganja samog sebe, smisao politike može biti samo preoblikovanje jednog već zatečenog »socijalnog«, u onotologijskom smislu statusa čovjekobitka. Polje je tog preoblikovanja nepregledno i svako je ograničavanje zahtjevima uma samo provizorni pokušaj da se hod produkcije zaustavi shemama jedne već mrtve metafizike. Kao putokaz k novom stoji ovdje mišljenje igre u Nietzschea: »Kad se sloboda misli kao sloboda igre, nestaje praslika maksimalne umnosti i time i jedna eshatologijska crta, čovječanstvo može tada neko vrijeme živjeti u jednom liku života što ga je samo stvorilo a zatim tu formu uništiti kad se pojavi neki novi val životne izvornosti. »Tada je mijena oblika društva nepregledna, — nema nikakvog cilja kome teži čovjek, čovjek ne mora onda nikud prispjeti, sve je jednako smisaono i besmisleno.« Začudo, Fink ne ulazi u eksplikaciju svoje teorije igre sa stajališta politike. Njegovi izvanredni spisi o igri svijeta, o dvojnosti fenomenalnog (kao sjaja i kao varke, Anschein i Vorschein) i njegovu igralačkom značaju, o nadilaženju četvornog sklopa metafizike (hen, on, agathon i aletheia) u mišljenju igre našli su ovdje samo djelomično svoj nastavak. Mišljenje politike kao igre gubi se u aporetici odnosa moći kao konstituensa igre. Postoji li treći, neobjavljeni dio ove studije, možda ćemo u njemu naći definitivnu sliku Finkove »igralačke politike«. Studija, u sadašnjem obliku, završava riječima koje ukazuju na mogućnost daljnjih domišljanja: »No ovo je proizvođenje jedna provokacija bitka. Možda je samo svijet dovoljno velik da obuhvati prometejski titanski juriš čovjekov — i možda je samo mudrost svijeta (Weltweisheit) dovoljno spokojna da potvrdi ujedno i igre slobode i neukrotivu sudbinsku moć ljubavi i igre«.

Od pitanja koja otvara ova studija odabiremo samo dva. Prvo se tiče odnosa Finkove filozofije politike prema Marxu i Heideggeru. Iako je temelj cjelokupnog misaonog toka studije Heideggerovo mišljenje bitka i njegov uvid u problematiku novovjekovlja, zajedno s Finkovim originalnim doprinosom interpretacije bitka kao sjaja Svijeta, kao sveobuhvatnog iskonskog bljeska kretanja, vremena i prostora u njihovoj igralačkoj sprezi, vidljiv je jedan značajan pomak prema filozofiji politike marksističke provenijencije. Ovo osciliranje između prihvaćanja i odbijanja ilustrira s naročitom preciznošću devetnaesto, predzadnje poglavlje. Riječ je ovdje o proizvodnji kao odnosu spram ničeg, kao nihilizmu, kao otvaranju mogućnosti itd. Pitanje je kako ovo odnošenje spram ničeg preoblikovati u jedan smisaoniji lik

života, naime u otvorenu procesualnost svjetskog tijeka. Tzv. diktatura proletarijata kao politička forma društva produkcije nije naravno pravi odgovor, kaže Fink. Ona zahtijeva odumiranje države da bi država postala njenim pukim instrumentom, igračkom jedne ideologijske eshatologije. I tu slijedi iznenađenje. Ova teorija pokazuje jednu začudnu političku intuiciju, nastavlja Fink. »I pitanje je nije li možda ovim pokusom s totalitarnim jednopartijskim sistemom ukazano na jedan novi pojam države, pojam države koja ne stoji na mjestu već se kreće u proizvođenju — države koja bi bila životna forma jednog čovječanstva koje egzistira u ophođenju s Ničim.« Osim ovog mjesta nailazimo na još neke naznake no istraživanje odnosa Fink — marksizam zahtijevalo bi čitavu jednu novu studiju.

Drugo pitanje tiče se zasnivanja politike u razumijevanju bitka. Na tragu svoje kosmosophiae Fink misli bitak primarno iz obzorja svijeta i physisa. Bitak se objavljuje prvenstveno u likovima prirode, u elementima kozmičkog kretanja, kineze, u vatri, vodi, zemlji i zraku, u otvorenosti svemira, u izvornoj »pra-diobi« u kojoj su se izdvojili elementi, u kojoj je iz svijeta rođen unutarsvjetovni sklop. Razumljivo je stoga da njegovo promišljanje ontologičnosti polisa ostaje promišljanje ontologijske fundiranosti polisa. Što onda, pitamo se, ako polis nije samo fundiran u razumijevanju bitka, već ako isto tako i fundira jedno razumijevanje bitka, **isto tako primarno i izvorno kao i priroda!** Što onda ako bitak i dohvaćamo u prvom redu iz, spram i na jednom društvu i jednoj zajednici, što onda **ako se bitak izvorno** objavljuje ne samo u pejsažu već i **na licu i u govoru Drugog**, u onome što je za fenomenologiju intrasubjektivitet, a za Heideggera »Mitsein«?

Fink je bio kritiziran, pogotovu u Francuskoj, zbog jedne radikalno a-humanističke interpretacije Husserla. Sve do najnovijih djela on je zadržao okrenutost spram Svijeta, Bitka, Fenomena i tek je nedavno krenuo putem jednog radikalnog pitanja o mjestu čovjeka u svijetu. Promišljanje zajednice dovelo ga je do ontologije polisa i do pitanja o fundiranosti razumijevanja bitka. »Studije o čovjekovoj moći« možda tu predstavljaju odlučan korak. U svakom slučaju to je djelo vrijedno čitanja, promišljanja, i s obzirom na važnost i aktualnost teme vrijedno da se prevede, barem u izvacima na naš jezik.

Nenad MIŠČEVIĆ

SOCIOLOZI IZMEĐU TEORIJE I EMPIRIJE

Soziologie Zwischen Theorie und Empirie
Soziologische Grundprobleme

Nymphenburger Verlagshandlung, 1970.

»Sociologija između teorije i empirije« nastala je kao niz radio-emisija, autora i priloga, emitiranih na Bavarskoj radio-stanici pod naslovom »Sociologija između kalkila i proroštva«. Tako se ovim dvojstvom: »između teorije i prakse«, »između kalkila i proroštva«, nastavlja dvosmislenost suvremenog bivstvovanja, reflektirana još u sociologiji kao »kritička teorija« ili »pozitivizam«, »radikalno« ili »konzervativno«, »Frankfurtska škola« ili »socijalna tehnologija« etc. Dileme, kojima smo kao suvremenici ujedno i saučesnici, koje nadmašuju akademsku raspru kada se radi o »vrijednosno-neutralnoj« znanosti potvrđuju nas u sumnji spram izvjesnosti bitka bivstvujućeg, kao i sumnji dostatnosti znanosti, u ovom slučaju sociologije, da te probleme razriješi. Ovo je djelo bremenito pitanjima, bez obzira na različitost nivoa i utemeljenja ovih pitanja i preispitivanja, od njih ne može biti izuzeta ni naša sociologija, bila »kritički« ili »pozitivistički« orijentirana.

Fundamentalni problem »teorijske« i »empirijske« sociologije, »kritičke teorije društva« i »pozitivističkog društvenog napretka« klasično

je definiran u pok. Adorna (str. 78—82) kao anahronistička suprotnost, jer je empirijskom istraživanju svojstveno orijentiranje na teoriju i razumijevanje u njenom kontekstu. Time da nije cilj kontraverze reći »da« ili »ne«, već pojmiti adekvatnu interpretaciju empirije same, koja je filozofijska, ne manje u empiriji, nego u filozofiij. Ovome je veoma blizak N. Birnbaum (str. 25), zaoštravajući još ovu antitezu kao »kritičko« i »konzervativno«, tvrdnjom da napredak nije apstraktno znanje, već nastoji oko kontroliranja i manipuliranja, što je primjerice SSSR i DDR zaboravljajući svoj iskon u marksizmu, u Frankfurtskoj školi. I dok smo još u blizini problema u nas, straha od manipuliranja znanošću, odnosno pomoću nje, Haseloffovim izvođenjem da je »manipulacija« pojam sačinjen od »lijevih intelektualaca« (str. 79) »čarobna riječ« »profeta na natrag«, koji je ne razumiju kao »semantičku praznu formulu«, ulazimo u orbit problema Kurta Lenka i Ernsta Topitscha, koji su temelj nerazumijevanja.

Izuzimajući priloge Amitaia Etzionia i Edwarda Lehmana, koji brinu oko čisto metodologijskih, ali značajnih problema, oko modela potencijalnog polja funkcioniranja socijalnog mjerenja ili mehanizma za smanjenje grešaka, problematiziranje problema sabire se u prilogu Topitscha: »Slijepa ulica angažmana«. Lenk je upozorio da je dvostrukost odnošenja sociologije i vrijednosnih sudova, tematski, dvostrukost društvenog znanstvenika: on stvara svoj predmet spoznaje i istovremeno je sam dio njega. Lenk kao i Topitsch kritički su orijentirani spram »kritičke« teorije društva, ali i »vrijednosno neutralne« sociologije, naime, ove antiteze po sebi. Kako formulira Lenk: »vrijednosno neutralan« sociologija služi se »kritikom«, stoji konfrontirana prema vrijednostima, koje će biti kritički razvijene — ona je samo protiv vrednujućih i pseudo-znanstvenih izreka usmjerenih političkim, socijalnim ili praktičkim ciljevima (str. 145). Ono, što Topitsch misli o tim »vrednujućim, pseudoznanstvenim« izrekama valja razmisliti.

Problem se u Topitscha javlja kao problem i »Frankfurtske škole« i »vrijednosno neutralne« sociologije. Posljednja, zasnovana Maxom Weberom, tvrdnjom da se pomoću znanosti ne može donijeti odluka o zadnjem cilju života, ili orijentaciji rada, ne može protivurječiti instrumentalizaciji politike, čak niti Hitlerove provinijencije, koji je također smatrao da mišljenje jedne slobodne, nepretpostavljene znanosti spada u liberalizam, a »profesorstvo« može nešto učiniti pod jakom moći države. Shodno tome Carl Schmitt, zastupnik »vrijednosno neutralnog« prava postaje krunski jurist »Trećeg carstva«. Ovo je ujedno utemeljenje kritike »kritičke« teorije društva protiv »konzervativizma«, »pragmatizma«, »pozitivizma«.

U tom kontekstu razumijevamo i Abrahama Kaplana — da ne bi iščekivali svrhu od ispunjenja sredstava, što po njegovom mišljenju čine: političar, koji misli: najprije moram produljiti moć, onda je upotrebljavati za opće dobro; poslovni čovjek, kada misli: najprije moram imati novac, onda ću biti slobodan; umjetnik koji hoće svoju umjetnost najprije tehnički osigurati, da bi bio nešto o njoj u stanju značajno izreći (str. 213). Topitsch nam, međutim, hoće reći, da »kritička teorija« sa pripadajućim angažmanom onemogućava znanost samu i osigurava isto tako ideologiju. Po autorovom mišljenju, sve ove angažirane sociologije, posebice »Frankfurtska škola«, »kritička sociologija«, koje hoće »umno«, »pravedno« društvo imaju svoje rodoslovlje u profetima Gnose kasne Antike, kršćanskoj teologiji, Hegelu, Marxu i neomarksizmu, imaju tako u oblikovanju »teologije društva« metafizičko-teologijsko nasljeđe, a forme mišljenja »kritičke« sociologije mogu se obilježiti kao esencijalističke, teleologijske i dijalektičke. Autor nam izvodi kako je »stvaralačko mišljenje« sekularizirana ideja Boga, koji je slučajno stvorio čovjeka, koji mu se vraća, povijest kao cilj, sveti proces, ili kako Löwith reče: »Marx je povijest svetoga u jeziku nacionalne ekonomije«. Indiferentnost radništva suvremenih industrijskih zemalja spram svete funkcije proletarijata, autorov je argument da »revolucionarni kar-

neval« (str. 142) ukazuje na dekompoziciju neomarksizma, vidljivu posebno u Marcusea, koji je iluziju iz 1936. u »K pojmu bića« o shvaćanju povijesti kao teleološkog događanja svetoga — dijalektičkim ukidanjem kapitalizma — 30 godina kasnije izgubio. »Kritički« usmjereni mladi intelektualci tako su i ne htijući slijedili osnivače »kritike« kao što su i ovi bili zapanjeni njihovim »prevodom«, koji je po autorovom mišljenju, jedino dosljedan, završava argumentacijom bacanja rajčica i trulih jaja na znanstvenike i etablira ideologiju, koja opet instrumentalizira znanost. »Slijepa ulica angažmana« svjedoci »romantično reakcionarni proces« protiv znanstveno-industrijske revolucije.

Prihvatimo li autorovu tezu, ako ne »slijepu ulicu«, a ono barem opasnost angažmana, ostaje i »slijepa ulica« »vrijednosno neutralne« sociologije, koja je takva per se, usprkos pokušaja nadvladavanja dihotomije kritičnošću vrijednosno neutralne sociologije.

Ostatak, koji i autoru valja tematizirati: gubljenje spontaniteta totalnom birokracijom, Gellner okončava tvrdnjom da je i »znanost u jednom pogledu birokratizacija prirode« (str. 55). Strah pred totalnom birokratizacijom, gubljenjem individualnosti nalazi optimističkog predstavnika u Reinhardu Bendixu? Podvrgava kritici najprije Marxovo shvaaćnje svestranog čovjeka u »Njemačkoj ideologiji«, u kojem bi čovjek radio »danas ovo, sutra ono, jutrom lovio, poslije podne pecao ribe, navečer gojio stoku, nakon jela kritizirao, a da ne bude lovac, ribar, stočar, kritičar.« Bendix smatra da ova zabluda proizlazi iz shvaćanja uzajamne ovisnosti podjele rada i integriranja društva, time da prvo ide na štetu drugoga. Ideali »svestranosti« su u suvremenoj podjeli rada, doduše, nemogući i romantični, ali ne treba imati niti iluzije o predindustrijskom društvu (ne treba crno-bijela tehnika) gdje integracija unutar obitelji znači svakodnevlje »ponosne i sive stvarnosti«. Moderne, pak komunikacije omogućavaju demokratizaciju, a kohezionu, integracionu snagu garantiraju obitelj i nacija. Tako su mnoge autorove teze utemeljene, njegov optimizam sliči na »Blut und Boden« i upravo je zato zastrašujući — kao zamjena za istinsku društvenu i prirodnu pripadnost.

»Sociologija između teorije i empirije« je problematiziranje bitnog određenja čovjeka i društva danas. Djelo donosi težinu problema bez obzira na dosege pojedinih autora. Ipak, iako svaki od autora ima neko rješenje, njegov optimizam je krhak, opovrgljiv. Bilo da se radi o slijepoj ulici angažmana, ili o slijepoj ulici neutralne znanosti. Promišljajući ove probleme ostajemo u slijepoj ulici rješenja. Da li je znanost uopće, a posebno sociologija, u stanju riješiti probleme ostaje upitnim. Smještaj sociologije između proroštva i kalikila, tako se ne bi mogao odlučiti i mogli bismo se s Dahredorfom složiti, da je sociologija kao struka u znatnoj mjeri ne-struka, disciplina bez discipline, naime znanost, koja je u stalnoj opasnosti zanimati se za sve i svakoga (str. 19). A njezina upotrebljivost da leži u izbacivanju drugih iz mira. To svjedoči i 8000 studenata upisanih na sociologiju u Njemačkoj.

Ili sociolozi trebaju postavljati dogmatička pitanja, koja uključuju rješenje njihovih problema. I to je upitno.

Blaženka DESPOT

FILOZOFIJA NA RASKRIŽJU

Werner Marx: *Vernunft und Welt*

M. Nijhoff, Hag, 1970.

Knjiga »Um i svijet, Između tradicije i drugog početka«, izdana u uglednoj seriji »Phaenomenologica« nizozemskog izdavača Nijhoffa, posvećena je, ne toliko eksplicitnom elaboriranju filozofijskog pitanja o odnosu uma i svijeta, koliko suvremenoj situaciji filozofije. Njen autor, Werner Marx (rođen 1910., sada redovni profesor u Freiburgu) već je objavio jednu knjigu o suvremenoj filozofiji: »Heidegger i

tradicija« (Stuttgart, 1961.), međutim ogledao se i na području klasične filozofije (knjiga »Značenje Aristotelove ontologije«, pisana na engleskom i objavljena u Nizozemskoj) tako da ovo djelo predstavlja u neku ruku sintezu njegovih dosadašnjih filozofijskih napora.

»Um i svijet« sastoji se od šest međusobno povezanih eseja (»Određenje filozofije u njemačkom idealizmu«, »Um i jezik«, »Um i svijet života«, »Svijet života i svjetovi života«, »Određenje mišljenja drugog početka« i »Svijet u drugom početku«) koji, uzeti zajedno, ocrtavaju u naslovu naznačenu dilemu filozofije: treba li da mišljenje ostane umno-obrazlagajuće i umom obrazloženo ili je prava tema jednog budućeg promišljanja »drugi početak«, naime Svijet kao iskon i predmet misli. Ovu dilemu eksplicira autor interpretirajući najznačajnije filozofe — zastupnike jednog ili drugog naziranja.

Kao primjer utemeljenja filozofije u umu navodi i interpretira W. Marx Hegela. Prije nego li izložimo njegovo tumačenje, treba napomenuti nekoliko stvari o samom hermeneutičkom prosedeu. Iako je težište čitave knjige kritika Heideggera, autor u mnogim bitnim pitanjima ostaje Heideggerov učenik. Tako je njegov filozofijski »kalendar«, ako ne po provedbi, a ono bar po intenciji, pa mu filozofija počinje kao mišljenje bitka s pretsokratovcima, postaje zatim metafizika, da bi s Descartesom doživjela obrat u subjektivitet (dualizam bitka i svijesti jest onda rezultat ovog lošeg obrata), traje dalje kao metafizika obrazlažućeg uma sve do Hegela koji joj daje konačan oblik. U prostoru između Hegela i Heideggera događa se traganje za jednim novim početkom, najprije u naivnom patosu zbilje kod lijevih hegelijanaca, a onda promišljenije i dalekosežnije kod Husserla. Novost je tu u tome što je upravo ovo posljednje razdoblje postalo problematičnim — no to ne mijenja ništa na prikazu ranijih perioda. Upravo iz obzora naznačenog slijeda tumači autor Hegelov spis o razlici Fichteove i Schellingove filozofije. Radi se prije svega o tekstu iz predgovora, koji govori da potreba za filozofijom nastaje kad iz života nestane jedinstvo i kad se suprotnosti okamene u svojoj zasebnosti. Suprotstavljajući ovu određbu filozofije jednoj ranijoj i nepotpunijoj (određbi koju stvara filozofija »identiteta«), pokazuje on doseg jednog mišljenja koje u filozofiji vidi zbiljsko, povijesno nazočno dokidanje razumskih suprotnosti i ispunjenje svrhe bitka. U takvoj zadaći vidi on oživljavanje teleologijskog mišljenja Aristotelovog, ali takvo oživljavanje koje, polazeći od teleologičnosti uma s jedne i od neuklonljivosti razumskih opreka s druge strane, određuje um kao stalni napor da se pomiri misao i zbilja.

W. Marx zatim nastavlja: »Kao što je poznato ovaj Hegelov zahtijev odbacili su lijevi hegelijanci kao besmislen. . . No u svojim napadima oni se nisu razračunali niti s teleologijskim niti s logičkim pretpostavkama Hegelova određenja filozofije. Međutim, danas se osjećamo upravo na tako nešto potaknuti, budući da smo danas u potrazi za jednom zbiljom koja leži iza one koju razum može predikativno odrediti a um pojmovno penetrirati. »Kao predvodnike u ovoj potrazi navodi autor nadalje Husserla i Heideggera, pokazujući kako ovaj posljednji dovodi u pitanje logičku moć apsolutnog subjekta da bi zatim problematizirao logičko utemeljenje bitka kao i njegovu pojmljivost. Pitanje koje se ovdje nadaje anticipira zaključak čitave knjige: nije li zadatak mišljenja da bude spremno i za teleologiju i za ateleologiju, za um i za ono što prethodi umu, za predikativno i za antepredikativno, da dakle opstoji »između tradicije i drugog početka?«

Kako ovaj prvi esej (»Određenje filozofije«) sadrži odrednice cjelokupnog misaonog kretanja djela, i kako od odredbe »uma« zavisi i narav dileme koju se pred filozofiju postavlja, neka nam bude dopuštena jedna primjedba. W. Marx uspoređuje Hegelovu definiciju filozofije sa Schellingovom, i nalazi da Hegelova iskazuje bit i istinu tradicionalnog, na primatu uma zasnovanog, određenja filozofije, dok je Schellingova tek priprema za nj. Radi se o definiciji iz 1797., po kojoj filozofija dostiže svoj smisao u pasivnom umnom zrenju apsolutnog identiteta. Točno je da je He-

gelova kritika te definicije značila korak naprijed u povijesti njemačkog idealizma, međutim time problem nije nipošto iscrpljen. Naime Schellingova kasna filozofija još uvijek operira s tom definicijom, sada doduše u drugom kontekstu. Na kraju prikaza tzv. negativne filozofije pokazuje Schelling kako jastvo nakon što je napustilo sferu bitka-bića i prošlo odiseju teorijskog, praktičkog, i estetskog stava nalazi ponovno svoju bit u kontemplativnom pri-stajanju uz iskonski pra-temelj. Obrat iz mišljenja uma u mišljenje (ili bar pokušaj mišljenja) zbilje dogodio se upravo na osnovi ove navodno »manjkave« definicije filozofije kao promatranja. Da je W. Marx uzeo u obzir Schellingovo dovršenje i »prevladavanje« njemačkog idealizma, bilo bi mu možda lakše odrediti kontinuitet prelaza od mišljenja k mišljenju svijeta: ovako je bio prisiljen u jednoj rečenici apsolvirati Marxa i Feuerbacha (!) i onda na Heideggeru eksplicirati alternativu o kojoj je riječ. Srećom, kao što je obično slučaj s hermeneutičkim zasnivanjem pitanjâ, detalji interpretacije ne mijenjaju mnogo na zanimljivosti središnjeg problema i na njegovoj težini.

Slijedeći vid Hegelove filozofije kojim se autor pozabavio je odnos duha i jezika. Jezik je sredstvo, i posrednik duha: u njem, kao u svojoj drugosti duh bez ostatka prepoznaje sebe, ukida tako drugost i razumije sebe sama: moć dijalektike duha razbija sud-rečenicu da bi prisvojila cjelinu govora, sistem, kao medij samoizlaganja:

»Reflektiramo li sada o smislu jezika koji leži u ovom manifestiranju logosa promišljenom polazeći od temeljnog gibanja duha, potvrdit će se da Hegel shvaća jezik kao **službu** Logosa. Manifestacioni karakter omogućuje Logosu, dijalektičkom gibanju, da do kraja iziđe na svjetlo. Jezik dovodi do »sjaja« do svjetlanja refleksiju u sebe i igru odraza onog spekulativnog. U takvom razumijevanju jezika kao svjetlosti koja čini prozirnim dolazi do izražaja bit tradicionalne metafizike nousa i svjetla«.

Tako su dva vodeća problema, problem svijeta (»zbilje«) i problem jezika, opisana s obzirom na njihovo mjesto u filozofiji uma.

Prelaz na filozofiju »drugog početka« predstavlja djelo kasnog Husserla. Rezimirat ćemo strukturu interpretacije: U kasnoj filozofiji Husserlovoj na djelu je paradoks odnosa fenomenologije i primarnog »svijeta«, tzv. Lebenswelta, »svijeta života«. Primat svijeta života mišljen je u Husserla na liniji posthegelijanske potrage za »istinskom zbiljom« i u skladu s tim označen je svijet života kao spasonosan po čovječanstvo koje je s Galilejevim otkrićem matematičko-fizikalnog svijeta došlo u krizu. Međutim, paralelno s ovim primatom, najavljuje Husserl spasonosnu ulogu fenomenologije koja treba da bude umna znanost o primarnom svijetu, znanost zasnovana na jednom praktičkom načelu i interesu realizacije ciljeva čovječanstva, naime na potrebi jednog terapeutičkog djelovanja koje se sastoji u osvještavanju latentne umnosti transcendentalnog egoa u svakom pojedinom čovjeku. Čini se tako da bi se posao fenomenologije sastojao u tomu da se i primarni svijet i čovjeka koji u njem obitava »dovede do umnosti«. No Husserl otklanja ovu konzekvenciju i ostaje na primarnoj valjanosti životnog svijeta, prožetog realnim interesima i potrebama i neizgrađenog na umu: »Do posljednjeg časa želio je Husserl služiti samo umu i duhu, no ipak nije se uspio osloboditi od težnji njegovog vremena da dovede um u pitanje.«

Pitanje o jednom mišljenju koje neće biti utemeljeno u umu, već u svijetu i u načinu kako čovjek u svijetu obitava nastavio je na radikalni način M. Heidegger. Za razliku od početka koji se dogodio u pretsokratovskom mišljenju i koje je u ravnoj liniji doveo do metafizike uma, naziva on u svojim predavanjima o Hölderlinu ovu drugu alternativu »drugim početkom«. Prvi je početak učinio dvoje: utemeljio je zapadno mišljenje i pokazao jedan način obitavanja u svijetu, koji je daljnji tijek filozofije izdao. Drugi početak treba naznačiti ponovno mogućnost jednog istinskog i svetog boravljenja čovjeka na zemlji.

Kako je mišljenje »drugog početka« već od izvora usmjereno na

prevladavanje tradicionalnih kategorija metafizike, tvrdi W. Marx da je neispravno i prosuđivati ga tim kategorijama. Kritika takvog mišljenja jest dakle nužno imanentna. Time je W. Marx ujedno i odredio svoje vlastito stajalište kao stajalište kritike Heideggera iz heideggerijanske filozofije.

U jednom dugačkom uvodnom eseju on izlaže genezu mišljenja »Drugog početka«, od kritike subjektiviteta u »Bitku i vremenu«, preko kritike metafizike u kasnim djelima sve do pitanja o jeziku, govoru i kaže, da bi zaključio knjigu kritikom i pitanjem o sudbini filozofije. Istaknut ćemo samo nekoliko momenata: Heidegger zahtijeva od čovječanstva da ponovno nauči obitavati između zemlje i neba, ne na način umnog živog bića, već na način bogobojaznog smrtnika, ne na način tehnike i planiranja, već iz otvorenosti za cjelinu svijeta i bitka. Takvo je obitavanje »pjesničko«, jer pjesnik, slušajući govor govora uči onomu što je u povijesti zapada bilo zaboravljeno: drugom početku. Govor govora, ne govor čovjeka koji govori, jest ono čemu slušajući treba da od-govaramo. Govor je pak mišljen iz obzorja istine kao ne-skrivenosti, kao takvog sjaja bitka kome pripada i skrivenost i koji nije samo svjetlo već i tama, koji je katkad ne samo neistina već i zabluda. Biti istine pripada zabluda. Ova lethe, skrivenost održava govorenje otvorenim i izbavlja ga iz domene planirajućeg i obrazloženog mišljenja. Za tradicionalnu metafiziku istina je rasvjeta naprosto, tako je onda biće uvijek već dostupno u svojoj otvorenosti. Nasuprot tomu misli Heidegger prvi put u povijesti zapadnog mišljenja istinu kao a: letheiu, kao sjaj na pozadini lethe, kao ot-krivanje iz skrovitog. Ovo skrovito osigurava povijest kao sudbinu, a pjesništvu podaruje mjeru obitavanja između zemlje i neba.

Pitanja koja se za W. Marxa nadaju iz ovog usmjerena su na odnos tehničko-planirajućeg i pjesničkog s jedne strane i na komuniciranje pjesničkog znanja s druge:

Kako naučiti ovu »novu filozofiju« drugog početka? Zar je ona dostupna samo izabranim pojedincima?

Ako zabluda pripada biti istine, kako biti siguran da je naše slušanje i od-govaranje na poziv bitka ispravno?

Ne pripada li umno, racionalno, obrazlagajuće-obrazloženo mišljenje isto tako biti čovjeka kao i mišljenje »Drugog početka«. Ako pripada ne znači li to da je »pjesničko obitavanje« jedan jednostrani modus čovjekobitka i ne treba li da nam cilj bude takav život koji će dopustiti da sve ljudske mogućnosti dođu do punog izražaja?

Nije li dakle alternativa »obrazlažući um« ili »beznadni bitak smrtnika« lažna alternativa?

Kako naći put kojim će se sveto pjesništvo pojedinaca približiti masama našeg industrijskog društva koje su ustvari pozvane da ozbilje pjesničko obitavanje?

Ako se to i dogodi, kako će izgledati govor budućnosti? Hoće li to biti od lethe prožete tamne izreke i višeznačna imena ili će se negdje još naći i u umu utemeljene, jasne i razgovjetne rečenice?

I na kraju rezimiramo li rezultate kriitke doći ćemo do zaključaka koje je sam autor izložio u predgovoru knjige:

»U današnjem dobu. . . leži možda zadatak filozofije u tome da se osvrće na baštinjene principe i pripadne im odredbe i temeljne probleme, čuvajući ih, a ujedno iznalazeći što u njima upućuje, kao prijelaz, na ono novo, da bi tako ostala otvorena za sve pokušaje novog početka. . . Kad se filozofija spozna u toj ulozi, neće ona inzistirati na jednom ili drugom (tradicionalnom ili »novom«) stajalištu, već će vidjeti svoju zadaću u tome da mišljenje održi u pokretu«.

Mjesto je suvremene filozofije dakle između uma i svijeta, između tradicije i novog početka.

Iz takvog određenja filozofije traži W. Marx njenu budućnost.

Za prosudbu takvog jednog stava možda još nije niti došlo vrijeme. Danas smo možda ovlašteni očekivati još koji »drugi početak«. Umjesto prosudbe očekuje nas daljnje promišljanje rečenog.

Prije svega, zbiljski je raspon djela širi od naznačenog »Drugi početak« ne obuhvaća samo kasnog Heideggera već i čitav niz filozofema heideggerijanske provenijen-

cije: hermeneutiku, Finkovo »mišljenje svijeta«, dobar dio fenomenologijski orijentiranog mišljenja uopće, mišljenje »igre« itd. W. Marx je u ovom inače rijetko nepretencioznom i tolerantnom, djelu ukazao na neuralgične točke svih ovih orijentacija. Šteta je možda što nije krenuo dalje u kritici Heideggera, što nije doveo u pitanje sam egzistencijal »obitavanja« (v. npr. E. Levinas, poglavlje »La Demeure« u »Totalité et Infini«, Haag, 1961.) što nije postavio pitanje u govoru i kaži već samo o njihovoj »primjeni«.

Drugi je moment čak važniji od ovog: kakvo je »zapravo« to mišljenje koje lavira između uma i svijeta? Kakav je to hibrid koji misli i teleologijski i ateleologijski, i predikativno i predpredikativno, racionalno i i-racionalno?

I konačno, može li se dokraja promisliti problematika otvorena Heideggerovim djelom ostane li se u domeni Heideggerove sheme izlaganja povijesti filozofije? Nije li dilema »um ili svijet« zapravo rezultat dilema implicitnih u toj shemi?

Zasad smo još daleko od odgovora. Međutim, pitanje koje W. Marx pita ostaje kao vjerojatno jedno od najzanimljivijih i najurgentnijih u suvremenoj filozofiji.

Nenad MIŠČEVIĆ

PRILOG FILOZOFIJI ČOVJEKA

Mikel Dufrenne:
Pour l' Homme

Editions du Seuil, Paris 1968.

Učenik G. Marcela, Mikel Difrenne, profesor estetike i metafizike na fakultetu u Nanterru, autor je među ostalim djelima knjige o Jaspersu (u suradnji s P. Ricoeurom) zatim s područja estetike knjige »Fenomenologija estetskog iskustva« i s područja teorijske filozofije »Pojam apriorija«. Njegova najnovija knjiga »Za čovjeka« posvećena je koliko kritici sadašnjeg trenutka francuske filozofije-strukturalizma, toliko i utemeljenju jedne filozofije u kojoj bi čovjek-subjekt ponovo zaposjeo svoje mjesto.

Zajedničko svim filozofijama koje dominiraju pod imenom strukturalizma jest po Dufrennu jednodušna abdikacija čovjeka u korist hipostaziranog pojma, strukture, jezika i nesvjesnog. Iz takvog stava proizlaze njegovi kritički osvrti na postavke tzv. filozofije pojma, »arheološku epistemologiju« M. Foucaulta, Lingvistička istraživanja na polju filczofije jezika, strukturalnu antropologiju Lévi-Straussa, marksistička istraživanja L. Althussera te psihoanalizu J. Lacana.

Indirektne korijene toj pozitivističkoj filozofiij udomaćenoj u Francuskoj, Dufrenne napose vidi u utjecaju heideggerijanske filozofije. U Heideggerovoj »filozofiji Bitka« čovjek je tu po Bitku i za Bitak. Na tu odredbu čovjeka kao sekundarnog u odnosu spram bitka Dufrenne nadovezuje još dvije značajke te filozofije koje su utjecale na strukturalističku misao. Prva se značajka sastoji u tome da se rascjep na ontološko i ontičko i odstranjivanje ontičkog odražava u strukturalizmu kao procedura formalizacije i kao osamostaljenje forme koja onda gubi svoj pravi »iskon i svrhu«. Misao se tu odjeljuje od svog pravog objekta i živi zasebnim životom. Druga se odnosi na ono što je Dufrenneu najvažnije za mišljenje koje uopće hoće biti filozofijsko-uvažavanje čovjeka. U Heideggera čovjek je razvlašten i njegov bitak abdicira u korist Bitka i njegovih ekvivalenata (logos, smisao, jezik). U strukturalizmu nalazimo istu relaciju. Čovjek je subordiniran hipostaziranom pojmu, strukturi, jeziku.

Među kritičkim osvrtima na suvremena strukturalistička strujanja jedan je članak pod naslovom »Epistemologija marksizma ili marksizam kao epistemologija«, posvećen Althusseru i kojeg ćemo kritiku ukratko izložiti. Priznavajući svoju navodnu inkompetentnost za potpuniju kritiku na polju marksizma, Dufrenne svoju opasku proteže na Althusserovu koncepciju u cjelini. Može li marksizam biti samo epistemologija? »Da li bi opstojale marksističke partije i zemlje kad bi

se čitav marksizam smatrao znanošću ili epistemologijom?« Nije li teorijski sustav kasnih Marxovih radova proizašao iz jednog »proročkog« mladog Marxa pred svim onim mistifikacijama kojima je bio izložen proletarijat? Interpretacija marksizma L. Althussera, čijoj misli inače Dufrenne priznaje svu koherentnost i rigoroznost, ostaje zatvorena u okvirima formalizma jedne epistemologije koja reducira povijest na znanost, a marksizam na teorijski antihumanizam. »Ne želim reći da je ključ marksizma bilo u psihologiji Marxa bilo marksista, nego samo da konstrukcija pojmova ma kako oni bili apstraktni ili impersonalni ne može nikada barem u empirijskim znanostima i možda čak u »formalnim znanostima« biti odsječena od življenog iskustva gdje se iskazuje bitak-u-svijetu jednog subjektiviteta«. (str. 56)

Nakon izloženih zamjerki strukturalizmu koje se uglavnom svode na to da je čovjek u tim sustavima lišen svojih prava koja bi filozofijsko mišljenje moralo uvažavati, Dufrenne prelazi na izlaganje jedne »filozofije čovjeka« čije se odrednice već nalaze skicirane u njegovim ranijim djelima, posebice u »Pojam apriorija«« (La notion d'apriori) i »Ono pjesničko« (Le poétique).

Dufrenne definira čovjeka kao nosioca apriorija. Apriori ovdje iskazuje primordijalnu vezu čovjeka i svijeta. Smatrajući Kantov formalni apriori nedovoljnim, Dufrenne razvija kategorije materijalnog apriorija (u smislu koji ovom daje fenomenologija), subjektivnog i objektivnog apriorija. Dok se »formalni« i »materijalni« odnose na sadržaj apriorija, »subjektivni« i »objektivni« obuhvaćaju cjelokupan odnos svijeta i čovjeka. Subjektivni apriori služi kao spoznaja svijeta dok objektivni apriori konstituira predmet. U skladu s tim »filozofija čovjeka« se mora držati svojih pretpostavki; nužnosti da ujedno osvijetli i ono stvarno i ono subjektivno. Subjektivni apriori korespondira objektivnom aprioriju; čovjek korespondira svijetu i obrnuto. Pitanje jedinstva apriorija kao principa spoznaje koji pripada virtualnom znanju i apriorija kao konstituensa objekta vodi do pitanja o njihovoj jedinstvenosti. Tu Dufrenne uvodi pojam Prirode koja rađa (Nature Naturante) kao apsolutnog iskona u kome se zbiva njihovo jedinstvo. »U toj bi se Prirodi čovjek pojavio zavjetovan da bude zrcalo u kojem se ona odražava kao svijet (opažen) i kao svemir (shvaćen)« (str. 172). Po Dufrenneu to se prisustvo Prirode predosjeća u estetskom iskustvu i iskustvu svetog.

Čovjek kao nosilac apriorija otvoren je za svijet i svijet se u istom odnosu otvara njemu. To je čovjekova otvorenost za svijet i za bića s kojima obitava i on je time nužno u istini, on je biće-u-istini. Ta je tvrdnja moguća zato što Dufrenne za razliku od Heideggera određuje istinu kao otvorenost bića za čovjeka i čovjeka prema biću. Samim tim što se nalazi među bićima, u svijetu, čovjek je u istini, jer stvari nisu te koje rađaju lažnost. Stvari su »iskrene«, istinite, njihova pojava ne vara. Stvarima ne pristaje lažnost; iza svega stoji Priroda koja progovara u stvarima i koja im podaruje njihovu iskrenost.

Ako su stvari istinite i ako živeći u skladu s njima čovjek pribiva Istini, kako onda zabluda dolazi u svijet? Dufrenne nalazi porijeklo zablude u samom čovjeku i slijedeći kartezijansku tradiciju u njegovom voljnom aktu. Zabluda ne dolazi od tuda što bi čovjek bio osuđen na nju kao na zgodu bitka nego se ona javlja u svjesnom voljnom aktu kada čovjek više ne sluša otkucaj neposredne nazočnosti stvari nego mu podredi predodžbu stvari, njihovu re-prezentaciju. Tako lažnost prispijeva stvarima koje nisu apriori sposobne za nju nego im se ona pridaje zabunom, varkom u kojoj slika stvari zamjenjuje njihovu prezentnost.

Problem zablude dovodi Dufrennea do pitanja volje i slobode. Nakon kratkog razmatranja odnosa volje i ništavila, Dufrenne rezimira svoje stavove u tri temeljne teze u čijoj se formulaciji zamjećuje utjecaj francuske refleksivne tradicije (Nabert, Ricoeur, Le Senne). U prvoj tezi volja je definirana kao intencionalni akt; volja biva svjesna sebe same tek ukoliko teži prema nekom konkretnom predmetu. »Željeti nemoguće znači osuditi se

na ne-htijenje.« Druga se teza odnosi na idealistički pojam volje koja hoće samu sebe. Dufrenne suprotstavlja takvom pojmu volje koncepciju po kojoj volja uvijek sebe hoće i ozbiljuje tek sekundarno, naime preko akata konkretnih htijenja. »Moć isključuje volju za moć različitom intenzitetu i rasporedu koja bi bila volja za voljom«. Treća se teza odnosi na univerzalnost volje: pojedinačno posreduje opće. »Htijući svoj vlastiti interes i na svoj način, zaboravljajući se u svom htijenju, svaki čovjek hoće i potvrđuje čovjeka ili bolje reći ono ljudsko; upravo se time svijet počovječuje, a čovjek sebe određuje i provodi kao čovjeka«.

Ova treća teza ukazuje na etičku dimenziju nazočnu u htijenju. Fenomenologija te implicitno normativne dimenzije odgovara za Dufrennea etici. Aprioriji voljnih akata sadržani su unutar samog iskustva budući da s jedne strane konstituiraju predmet, a s druge strane čine u čovjeku prethodno znanje koje se naknadno ozbiljuje u činu i omogućuje neposrednu spoznaju svojstva objekta. Budući da su vrijednosti sadržane u objektu ubrajaju se u apriorije. Stoga svaki je etički akt konkretan i teži ispunjenju svoje normativne dimenzije. Etika se u užem smislu bavi pak onim slučajevima u kojima je ta normativna dimenzija eksplicitno izražena, što znači da teži univerzalnom potvrđivanju čovjeka kao imanentnog vrijednosnog apriorija. »Ta je vrijednost kojom je drugi obuhvaćen apsolutna; ona nije relativna ni spram svog statuta, ni spram svoje snage niti spram svog bogatstva: vrijednost drugoga je u njemu samom i budući da sam ga prepoznao, on je, prije svakog drugog određenja, jedno dobro«. »Međutim, možda se također ne može ne htjeti čovjeka ako ga već Priroda na neki način nije htjela, ako je on taj kojim nešto pristiže u Prirodu i po kojem Priroda postaje svijet ovisno o njegovom pogledu i povijest ovisno o njegovom djelovanju«.

Posljednja su dva poglavlja knjige posvećena analizi koncepcije čovjeka u ostalim društvenim znanostima i pragmatičkim implikacijama te analize u sadašnjem povijesnom trenutku. Dok je strukturalizam htijući biti filozofija i znanost u isti mah ,zanemario tradicionalne filozofijske kategorije i izrodio se, po Dufrenneu u »hrpu artificijelnih geometrijskih slika«, dotle humanističke znanosti unutar svog područja uglavnom nisu iznevjerile svoju koncepciju čovjeka premda im izvjestan antihumanizam nije stran.

Na kraju Dufrenne izlaže prilično optimističko mišljenje o posljedicama razvitka tehničke civilizacije. U konkretnim fenomenima društva kao buntu omladine, oslobodilačkim ratovima i sl. Dufrenne nalazi dokaz da čovjek nije sasvim mrtav.

Knjiga Mikela Dufrennea predstavlja vrlo zanimljiv i aktualan doprinos analizi suvremene filozofije ,a napose francuske misli. Međutim, ona ostavlja neka pitanja otvorenim.

Jean Catesson u svojem članku o Dufrenneu (Critique br. 257) zamjećuje da se Dufrenne u svojoj kritici strukturalizma isključivo bavi subjektom, dok vrlo malo prigovora i brige upućuje pojedinim koncepcijama objekta. Tako se kritika strukturalizma uopće, pretvara u krtiku izvjesnog antihumanizma.

Jedno od pitanja odnosi se na samu strukturu knjige koja je zamišljena ujedno kao kritika strukturalističkih filozofa od Althussera do Lacana, kratki opis »filozofije čovjeka« i sociološke analize modernog vremena s upućivanjima na fenomene mass media, vijetnamski rat te se ova disparatnost tematike odrazila kao nedostatak koherentnosti i konciznosti knjige.

Posljednje se pitanje tiče apriorija ukoliko je čovjek definiran kao njihov nosilac, što je osnovna teza Dufrenneove refleksije. Dufrenne definira povijesnost apriorija kao njihovo svojstvo da se u raznim povijesnim razdobljima javljaju u različitom intenzitetu i rasporedu (npr. apriori vjere nekad i danas i dr.). Suvremena filozofija pokazala je da pravi problem nije povijest »javljanja« apriorija nego historicitet samog njihovog bitka, problem koji ni ranija knjiga o apriorij u nije uspjela razriješiti.

Vesna POTKOVAC

SAVJETOVANJE O NASTAVI FILOZOFIJE

U Sarajevu je 14. i 15. lipnja 1971. godine održano savjetovanje Jugoslavenskog udruženja za filozofiju o aktualnim problemima nastave filozofije. U raspravi je sudjelovao velik broj sveučilišnih i srednjoškolskih nastavnika ali i filozofa koji rade izvan nastavnih ustanova. Oni su posvjedočili koliki interes postoji za ovu aktualnu temu i pridonijeli da se o njoj povede sadržajan dijalog. Utoliko je više šteta i veći propust organizatora što je relativno slabo pripremio ovo savjetovanje. Sudionici i delegacije pojedinih republičkih društava doznali su tek u zadnji čas za termin i sadržaj rada, a velika većina nije uopće dobila na uvid one materijale koji su za savjetovanje bili pripremljeni. Jednako je velik propust i nedostatak savjetovanja što nisu sudjelovali niti prisustvovali, što čak nisu ni pozvani bili neki od onih koji se bave upravo ovom problematikom. To je izrijekom rečeno odmah u Sarajevu. Uza sve spomenute i neke neizrečene nedostatke ovo savjetovanje možemo pozitivno ocijeniti na osnovi sadržaja, razine i rezultata rada.

Naša je namjera da makar i u kraćim crtama prenesemo tok ovog razgovora onako kako se on odvijao. Ne raspolažemo autoriziranim tekstovima pojedinih diskusija, pa ćemo ih prenijeti većinom po sjećanju. Dnevni tisak ni stručni časopisi nisu sadržajno izvijestili o savjetovanju, a kako ne postoje neki drugi dostupni pismeni izvještaji, nastojat ćemo da naš prikaz bude što potpuniji, jer pretpostavljamo da je on baš u tom obliku interesantan našoj javnosti, a posebno svim nastavnicima filozofije.

Uvodnu riječ dali su dosadašnji predsjednik JUF-a **Ivan Focht** (Sarajevo) i tajnik Udruženja **Kasim Prohić** (Sarajevo) upućujući na raspon problematike obuhvaćen naslovnom temom i posebno naglašavajući neke akutnije probleme kao što su plan i program nastave, te neadekvatnost postojećih udžbenika. Focht je pri tome izrazio zahtjev da republička stručna društva izbore neke nužne kompetencije. On se, naime, pitao: »Imamo li mi uopće bilo kakve moći kojom bismo mogli utjecati na izdavače udžbenika, te na tvorce planova i programa«.

(Treba ovdje istini za volju reći da isključivo od dobre volje pojedinih republičkih zavoda za unapređivanje stručnog školstva, odnosno pojedinih njihovih referenata, ovisi da li ostvaruju suradnju sa stručnim društvima. U Hrvatskoj je takva suradnja uglavnom postojala. Ali ne s izdavačima udžbenika).

Focht je istaknuo važnost cehovskih pitanja, ali je ujedno insistirao da se moramo izboriti da se filozofija tretira kao filozofija, kao čisti fenomen do kojega nam je stalo, a protiv toga da ona stupa i da se nju gura u konkubinate, da služi za podmirivanje, »podkusurivanje« računa, i da se iskorištava njeno »afrodizijsko« djelovanje. Sretni smo što nemamo jedinstvenu državnu filozofiju, ali ostaje problem kako provoditi nastavu.

Ivo Despot (Sarajevo) u svom usmenom komentaru ograničio se na nekoliko objašnjenja uz svoj referat »Primjena udžbenika u nastavi filozofije«. To je bio jedini napisani materijal dostupan sudionicima savjetovanja, ali je nastao drugom prilikom i u druge svrhe (za seminar za usavršavanje nastavnika Bosne i Hercegovine). U uvodu, raspravljajući o meto-

dici nastave filozofije u nas, Despot je »Priloge metodici nastave filozofije« Josipa Marinkovića istaknuo kao prijelomnu pojavu naše prve metodike. Upozorio je na specifičnost metode izvođenja u »Prilozima«, ali i na to da je ona primijenjena samo na najsloženije probleme, da iziskuje veliko znanje i veliko iskustvo, te je mogu usvojiti samo izuzetni nastavnici. Nadalje da su obrade pojedinih problema relativno kratke, jer je obuhvaćen velik broj problema: da su metodski principi konkretizirani samo na izvjesnom broju primjera — dok je veći broj sadržaja teorijske prirode; da »Prilozi« ne obrađuju ulogu filozofske propedeutike; da se Marinković ne obazire na udžbenik po kojem se izvodi nastava; da slobodno raspolaže s vremenom, odnosno ignorira stvarne vremenske okvire, jer zahtijeva da nastavnik metodom izvođenja obradi sve što je u prosjeku odjeljenja u kojem predaje neshvatljivo bez obzira na vrijeme koje će takav način izlaganja zahtijevati; konačno da je ova metodika pisana na sličan način kao i metodike drugih nastavnih predmeta, pa su filozofski sadržaji samo sporedni dodatak koji ilustrira praktičnu primjenu pojedinih nastavnih metoda; da Marinković pretpostavlja kao da se nastava odvija u skoro idealnim prilikama i izgrađuje svoj tip nastave koji zasniva na pretpostavci veoma solidnog znanja i nastavnika i učenika, pa uljepšava način rada koji opisuje i iznosi složene primjere. Iz sveg ovoga Despot izvodi tvrdnju da »Prilozi« i pored svojih vrijednosti ipak ne mogu pružiti nastavniku značajniju pomoć u konkretnom radu, da mladom nastavniku oni zbog svoje složenosti ne mogu biti putokaz, nego štoviše mogu čak razviti odbojnost prema metodici! — Na ove zamjerke što ih je referent uputio »Prilozima« Josipa Marinkovića, a posebno na njegove globalne ocjene odgovorio je jedan od sudionika rasprave. Ali o tome kasnije.

Despot se pita o pravcu kojim bi trebalo upraviti naša nastojanja. Nastavnicima su najkorisnije i najpotrebnije konkretne metodske obrade pojedinih filozofa i filozofskih problema. Trebali bismo imati raznovrsne obrade istog filozofa, više varijanata obrade na osnovi istog udžbenika i istog programa, odnosno priručnik takvih obrada uz udžbenik. Referent nadalje analizira odnos nastavnika prema udžbeniku u dosadašnjoj praksi nastave filozofije, te kritizira jednostranosti potpunog odbacivanja udžbenika ili pak obratno slijepog oslanjanja isključivo na udžbenik, da bi se priklonio srednjem stajalištu naglašavajući ujedno da je oslanjanje nastave na udžbenik naš temeljni zahtjev. Despot smatra da cjelokupni uspjeh nastave ovisi o **objašnjenju** i zato postupku objašnjenja posvećuje posebnu pažnju i nastoji ga pratiti u domeni opće metodologije, historije filozofije, opće didaktike i metodike nastave filozofije. Na nivou srednjoškolske nastave filozofije objašnjenje ne znači drugo nego ograničenu i djelomičnu primjenu objašnjenja koja nudi historija filozofije. Referent zaključuje jednom općom shemom nastavnog procesa: shemom koja se sastoji od opisa i objašnjenja.

Referent iz Skopja, **Kiril Tenkov** govorio je o značenju filozofije u životu pojedinca i društva, i o tome da nastava filozofije, kako ona u srednjoj školi, tako ni ona na sveučilištu, ne može prema sadašnjim planovima i programima u potpunosti ispuniti svoju značajnu i odgovornu obrazovnu i odgojnu zadaću. Zato je uz povećanje tjednog broja nastavnih sati zagovarao i promjene nastavnih programa uz sadržajne intervencije posebno otklanjanjem historizma i problematskim utemeljenjem nastave filozofije. Ne smijemo nastavu filozofije u srednjoj školi tretirati kao pripremu za studij filozofije. Njena je važnost u tome što definira onu sliku svijeta s kojom učenici polaze u život, neovisno o tome što će studirati. U tom smislu treba izmijeniti položaj nastave filozofije i u prirodnom smjeru gimnazije, jer se filozofija svuda nameće kao bitni element povijesti kulture. Nadalje, nastavu psihologije treba odvojiti od logike, a veće značenje pridati industrijskoj psihologiji; u logici opet treba prevladati psihologizam, te prihvatiti formalizam i više insistirati na metodologiji; a u sociologiji ne analizirati društvene sustave, nego se orijentirati aktualnim problemima.

Miodrag Cekić (Beograd) suprotstavio se preoštroj kritici udžbenika i programa kako je ova bila izrečena u uvodnom izlaganju Kasima Prohića. Programi i udžbenici onakvi su kakve su mogli dati ljudi koji su ih sačinili. Tko može neka napiše bolje. Ali taj mora doživjeti filozofiju, a nije dovoljno da je samo prihvati.

U opširnijem izlaganju **Boris Kalin** (Zagreb) ukazao je na značenje teme o kojoj raspravljamo ali i na to da je ta problematika često neopravdano zapostavljena, čak potcijenjena. Neoprostivo je takvo potcjenjivanje metodike nastave filozofije, jer bez nje nema niti nastave filozofije. A ona je osnovna djelatnost velikog broja prisutnih bili oni sveučilišni ili srednjoškolski nastavnici. Zasluga je organizatora što je ovu temu konačno postavio u središte pažnje, ali organizator je počinio i krupne propuste: nije nas obavijestio na vrijeme, a mimoišao je da kao referente pozove neke koji se bave upravo ovom tematikom i pišu o tome knjige, pa bi svakako bili pozvani da i ovdje kažu poneku riječ. Nezgoda i propust tim su veći što je u referatu Ive Despota na nekoliko stranica izrečena kritika nekih stavova upravo Josipa Marinkovića. Nije jasno po kojem je to kriteriju djelovao organizator.

Kalin je zatim prikazao aktivnost zagrebačkog aktiva nastavnika filozofije, a posebno »Bilten za nastavu filozofije«, koji svojom koncepcijom svjedoči nastojanja da se domisle i zapišu iskustva nastave filozofije u prikazima obrada konkretnih nastavnih jedinica, ali i u teorijskim raspravama o pojedinim problemima nastave filozofije.

Suočeni smo upravo s novom opasnošću redukcije nastave filozofije i uopće smanjenjem uloge humanističkog obrazovanja u najavljenoj novoj reformi srednjoškolskog obrazovanja, koja nastupa s novumom koncepcije tzv. »opće srednje škole«. Dužnost je, zato, i pravo republičkih stručnih društava i ovog Udruženja da se najozbiljnije i dosljedno zauzmu kako bi status nastave filozofije bio u skladu s važnom ulogom što ga ona imade u sistemu općeg obrazovanja, kao i s odgovornošću koja proizlazi iz utjecaja filozofije na kulturni život određene sredine i na oblikovanje svijesti nacije. I sveučilište mora uložiti svoj autoritet da spriječi promjene koje bi smanjile opseg i značenje filozofije u sistemu obrazovanja.

Kalin je formulirao zahtjev da se makar informacije o najmarkantnijim pojavama iz nacionalne filozofije uključe u programe srednjoškolske a posebno u one sveučilišne nastave filozofije.

U onim sveučilišnim centrima koji to još do sada nisu učinili potrebno je pokrenuti postdiplomski studij filozofije. Neobjašnjivo je na primjer da Zagreb — najjače naše filozofsko središte nema trećeg stupnja nastave filozofije.

Gotovo jedino studenti filozofije ne mogu steći nikakvo, a kamoli sustavno metodičko obrazovanje. Neophodno je zato uvesti kolegij metodike na filzofskim fakultetima, jer je metodika nastave posebna disciplina, koja se ne može nadoknaditi niti najodličnijom stručnom spremom.

Kalin se suglasio sa stanovištem Ive Despota da su nam potrebne konkretne obrade pojedinih filozofa, i to raznovrsne obrade, jer ne možemo prihvatiti jednu jedinu ispravnu interpretaciju. Prihvatljivi su neki Despotovi prigovori upućeni Marinkoviću, ali su neprihvatljive globalne negativne ocjene što ih je Despot neobrazloženo formulirao. Odatle što Marinković daje složenije primjere, te njegov postupak zahtijeva veliko znanje i iskustvo ne možemo zaključiti da »Prilozi« ne koriste mladom nastavniku, da ga štoviše odbijaju od metodike.

Despotu se može prigovoriti da baš on idealno suprotstavlja moguće odnose nastavnika prema udžbeniku, jer ne kaže o kojem je od postojećih odžbenika riječ. Doista, kakav udžbenik trebamo? Obično se tvrdi da je udžbenik radna knjiga za rad prvenstveno kod kuće, a samo donekle u razredu; da udžbenik služi ponajprije učeniku, a tek manje nastavniku; da uopće ima skromnu primjenu kao radna knjiga u razredu, jer da umrtvljuje atmosferu. Nasuprot ovom stanovištu, ako ono i vrijedi za većinu nastavnih predmeta — što bi tek trebalo pokazati ili opovrći, smatramo da za nastavu filozofije u srednjoj školi udžbenik može i treba da bude radna knjiga u razredu. Mislimo pri tome na udžbenik koji uključuje antologijski dio teksta, što je promišljeno probran i pripremljen za tzv. usmjereno čitanje. Suvremeni udžbenik mora dakle biti radni udžbenik, a ne tek puki izvor informacija. Čini se da ni jedan od nama poznatih postojećih udžbenika ne odgovara tom zahtjevu, barem ne u punoj mjeri.

Mi nikako ne smijemo osiromašiti shemu nastavnog procesa, kakvu nam shemu uz neke ograde Despot ipak preporučuje kao uzornu: I opis, II objašnjenje. Neprihvatljiv je takav jednosmjerni postupak, moguć je svakako odmah i inverzan put. Uopće sve postupke nastavnog procesa moramo elastično primjenjivati.

Na kraju Kalin je prikazao postupak nastavnog procesa koji polazi od analize izvornog filozofskog teksta. Pri takozvanom **usmjerenom čitanju** učenik tekstu pristupa s određenim konkretnim zadacima, koji su usmjereni boljem razumijevanju sadržaja, otkrivanju onog bitnog, razvijanju sposobnosti uočavanja problema i pokretanju kritičke refleksije. Cilj nam je misaono zahvaćanje teksta, doživljaj teškoće i donekle razvijanje sposobnosti filozofskog mišljenja i raspravljanja. Težište je od samog početka na aktivnosti učenika, koji pita, traži i iznalazi ponajprije individualno i samostalno, da bi to nastavio i u kolektivnom naporu i konačno posredovanjem nastavnika.

Delegat iz Slovenije **Plečko** tražio je da preispitamo što je filozofija, da odredimo njenu ulogu i važnost u životu i tako pobudimo interes za filozofiju.

Petar Živadinović (Beograd) kritički je odbacio sva nastojanja u dosadašnjoj diskusiji. On smatra da je filozofiji kao stvaralačkom činu primjerena jedino isto takva stvaralačka, izvorna nastava. Ona pretpostavlja spontanost i nadahnuće, a isključuje svako metodički usmjereno nastojanje, opire se svakoj shemi i racionalno planiranoj interpretaciji. Svaka metodika kao pokušaj sustavnog, racionalnog, kontroliranog postupka neprihvatljiva je u načelu. Filozofija je nešto što se ne da definirati. Svi znamo da nema suglasnosti čak ni u samom predmetu filozofije, kako bismo onda mogli izgraditi sustav metodike nastave filozofije. Živadinović nije obrazložio svoje stanovište, ali je rekao da to može uraditi ako bude potrebno.

Vojan Rus (Ljubljana) istaknuo je da moramo težiti povoljnijem mjestu filozofije u našoj društvenoj zajednici, a onda isto tako i u sistemu nastave. Pred opasnošću parcijalizacije, atomizacije znanstvenih disciplina, pred opasnošću potrošačke psihologije i uopće pragmatičke orijentacije, mi moramo sa stanovišta principa tražiti mjesto filozofiji i nastavi filozofije.

Za sve prisutne izvanredno je interesantan i važan bio podatak da je u **Sloveniji na svim fakultetima koji spremaju buduće nastavnike uvedena filozofija kao opći predmet.**

Jonče Josifovski (Skopje) pozivao se na iskustva s makedonskim udžbenikom za povijest filozofije, kojim je znatno poboljšana inače veoma teška situacija u kojoj nastavu filozofije još uvijek većinom izvode nestručnjaci, a na makedonskom jeziku još uvijek nije objavljeno niti jedno klasično filozofsko djelo. Josifovski smatra da je nedostatak naših programa i onih srednjoškolskih i onih na sveučilištu što je zapostavljena problematika praktične filozofije, kao što su razni problemi etike, estetike, filozofije politike, problemi tehnicizma, kibernetike i tako dalje.

Ferid Muhić (Skopje) istaknuo je da je filozofija žudnja za slobodom, autentičnošću i izvornošću. Ono stvaralačko u filozofiji treba da bude prisutno i u nastavi filozofije. Ali premda će nastavnik slijediti svoj eros njegova interpretacija ne može biti do kraja slobodna. Mi moramo odrediti, uokviriti ono što se može ,a ono što je izvorno filozofsko ostaje takvim, ako je filozof filozof, ako je nastavnik filozof. Mi moramo slijediti nagovore, argumente i nastojanja drugova iz Zagreba. Kako inače spriječiti navalu neprofesionalnoga? Koncept metodike ne može odrediti niti garantirati ono stvaralačko u nastavi filozofije, ali ga ne može niti spriječiti.

Muhamed Filipović (Sarajevo) osporio je metodički relativizam koji je kod nekih govornika bio došao do izražaja. Mi smo uvijek suočeni s izvjesnom konkretnom, sasvim određenom situacijom, situacijom nastavnika i njegovih tridesetak učenika. Nema nikakve idealne, apstraktne situacije nastave filozofije. Nije istina da se ne zna što je filozofija i što je filozofsko razmatranje. Filozofija ipak jest i znanost, iako je ona uvijek kada je filozofija još i nešto više od toga. Zato što smo prepustili nastavu stihiji, pseudostvaralačkom postupku, studenti nam i dolaze često na sveučilište a da ne znaju ni osnovne pojmove, čak ni značenje riječi.

Naš program nastave filozofije implicira potpun raskorak između nastave filozofije i svih drugih predmeta, te raskorak nastave filozofije s položajem što ga cva imade drugdje u svijetu. Filozofija uključuje u sebi i element znanosti i element kulture. To znači da u sustavu obrazovanja nastavi filozofije treba dati mjesto i ulogu u odnosu spram znanstvenom aspektu, ali i u smjeru obrazovanja kulturnog profila, kao što ga ima proučavanje literature. Neodrživ je dakle historizam u nastavi. Povijest filozofije treba samo da pokaže kako se dominantni problemi rješavaju u reprezentativnim sistemima. Nastava filozofije u srednjoj školi morala bi biti u uskoj vezi s nastavom na sveučilištu. Potrebna je, dakle, snažna komunikacija na relaciji sveučilište—srednja škola, uz izradu niza priručnika i udžbenikom koji bi strogo uzevši opet bio priručnik.

M. Filipović govorio je s tim u vezi o situaciji, iskustvima i rezultatima rada u Bosni i Hercegovini. Republičko filozofsko društvo razrađuje plan i program jedne akcije usmjerene rješavanju svih ovih problema. U planu je pokretanje biblioteke lektire priređene za školsku namjenu s terminološkim, sadržajnim i drugim uputama. Sarajevo namjerava organizirati treći stupanj nastave filozofije. Od bitne je naime važnosti ostvariti praksu permanentnog obrazovanja i tako prevladati osjećaj inferiornosti što obuzima onoga koji se poslije završenog studija uključuje u idiotiju profesije, odnosno u izolaciju provincije. Sveučilište je ono koje u tome treba da odigra ulogu usmjerivača.

Izjašnjavajući se za historijski, ali ne historicistički, te za »stvaralački« pristup nastavi filozofije, posljednji sudionik u ovoj raspravi **Zlatko Posavac** (Zagreb) odbio je kao lažnu dilemu ili stvaralački ili metodički postupak. Organizirano, racionalno, metodički usmjereno nastojanje u nastavi ne isključuje mogućnost stvaralačkog elementa u njoj. Ali bez domišljenog, sustavnog postupka postoji realna opasnost da često doista »mlatimo samo praznu slamu«.

Uz pohvale za organizaciju savjetovanja o ovoj zanimljivoj temi Posavac je konstatirao i neoprostive propuste koji nisu samo organizacione prirode, nego se bitno tiču i mogućnosti razgovora o temi. Zabrinjavajuće je što ovdje nema čitavog niza ljudi, koji bi po svom rangu i položaju trebali da sudjeluju u ovoj raspravi. Ali kome nije stalo do nastave filozofije, tome nije stalo niti do filozofije. Ako se sveučilište ni inače ne uključuje u ovakve probleme, ako na primjer ne reagira na pojave loših udžbenika, onda to govori i o sveučilištu, o tome što ono hoće, odnosno neće. A i na sveučilištu ima problema u nastavi filozofije. Morali bismo, smatra konačno Posavac, preko sredstava javnog informiranja formulirati zahtjeve da republička filozofska društva dobiju u nadležnost sudjelovanje pri izradbi programa filozofije za srednju školu, a isto tako i neke kompetencije, prava i dužnosti oko objavljivanja udžbenika.

* * *

Činjenica da zagrebački aktiv nastavnika već treću godinu objavljuje »Bilten za nastavu filozofije« izazvala je nepodijeljeno zanimanje predstavnika svih drugih filozofskih središta. Oni su s interesom pregledali nekoliko raspoloživih primjeraka Biltena, te izrazili želju da dobiju uvid u sve ranije objavljene brojeve (ali na žalost od deset do sada tiskanih brojeva jedva da još ima nekoliko primjeraka), odnosno da redovito dalje prate ovu publikaciju, jedinu te vrste u nas. Predstavnici zagrebačkog aktiva nastavnika pozvali su na suradnju u Biltenu sve one koji mogu i žele pridonijeti unapređenju naših nastojanja. U Sarajevu se zagrebački aktiv uspješno predstavio i afirmirao rezultatima svoga rada, kao i tezama koje su naišle na puno priznanje i podršku.

Zaključci što ih je na kraju formulirala Skupština Saveza filozofskih društava Jugoslavije konstatiraju da nastava filozofije i struktura njenog izvođenja nisu u punom i pravom razmjeru s opsegom i raznolikošću razvitka filozofije u nas i u svijetu, pa Skupština preporučuje filozofskim društvima u republikama da taj problem razmotre u skladu s obrazovnim i odgojnim značenjem filozofije. Ocjenjujući nadalje da u realizaciji odgojno obrazovnih ciljeva filozofiji nije dana adekvatna uloga, Skupština predlaže

filozofskim društvima u republikama iniciranje rasprave o izmjenama nastavnih planova i programa, njihovu modernizaciju i prestrukturiranje te adekvatno tome izradbu i publiciranje novih školskih knjiga, filozofskih djela, priručnika i tekstova.

Savjetovanje u Sarajevu definiralo je mnoge probleme. Uvjereni smo da će ono time bitno pridonijeti unapređenju nastave filozofije. Zadatak je to na kojem u granicama svojih mogućnosti treba da poradi i svaki pojedini od nas.

Boris KALIN

MEĐUNARODNI KONGRES SOCIOLOGIJE RELIGIJE

(OPATIJA, 20. DO 24. RUJNA 1971)

Za sunčanih dana ove jeseni održan je u Opatiji Međunarodni kongres za sociologiju religije. Novoizgrađeni hotel »Adriatic« bio je od 20 do 24. rujna 1971. domaćin ovoga skupa. Svojom dvoranom i njenom tehničkom opremljenošću (uređajima za simultano prevođenje i sl.), te kadrovskom ekipom i ostalim, pokazao se za ove svrhe veoma prikladnim.

Ovaj je Kongres jedanaesti po redu ali je ovo prvi put da se održava u jednoj od zemalja »Istočne Evrope«. Održava se svake druge godine a dosad je održan tri puta u Belgiji, dva puta u Italiji i jedanput u Nizozemskoj, Francuskoj, Njemačkoj, Španjolskoj i Kanadi.

Tema mu je bila »Religija i religioznost, ateizam i nevjerovanje u industrijaliziranim i urbaniziranim društvenim sredinama«. Organizirali su ga zajedno Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu i Centar za koncilska istraživanja, dokumentaciju i informacije »Kršćanska sadašnjost« iz Zagreba.

Zanimanje za ovaj kongres bilo je veliko. Iz obavijesti generalnog sekretara CISR (Conference international de sociologie religieuse) saznajemo da je prošle godine u Rimu sudjelovalo 105 osoba (47 izvan Italije) a budući da je ovog puta bilo 133 strana i 78 domaćih sudionika, znači da je sudjelovanje stranih utrostručeno. Bilo ih je sa svih kontinenata, odnosno iz 23 zemlje svijeta.

Od domaćih, pored već poznatog broja znanstvenih radnika koji se bave ovom problematikom, sudjelovali su brojni studenti postdiplomskog studija »Teorija ateizma i religije« i još brojniji teolozi, svećenici i dopisnici vjerskih listova.

Rad na Kongresu odvijao se u plenarnim zasjedanjima i sekcijama. Za plenarne skupove pripremljena su »Akta konferencije«, gdje su tiskani svi referati (na francuskom i engleskom jeziku) pa je o njima na Kongresu vođena diskusija. Diskusiju je poticao i izvjestilac (raporter), koji je pred Kongres dobio zadatak da obradi i na Kongresu referira o skupini referata. Referati su bili podijeljeni u tri tematska dijela: empirijske studije i razrada hipoteza, metodologija te opći teorijski pristup.

Za rad u sekcijama prijavljena su tzv. »slobodna saopćenja«, koja su referenti iznosili u cijelosti, a potom se o njima vodila diskusija.

Kongres je obradio 32 referata i 15 »slobodnih saopćenja«. Jugoslavenski sudionici pripremili su četiri referata:

1. Štefica Bahtijarević (Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu), »Neke značajke religioznosti i ateizma učenika srednjih škola«;

2. Esad Ćimić (Filozofski fakultet u Sarajevu), »Struktura religiozne svijesti u seoskim i gradskim sredinama«;

3. Zdenko Roter (Fakultet za sociologiju, političke znanosti i novinarstvo u Ljubljani), »Priroda i struktura religioznosti u Sloveniji«;

4. Srđan Vrcan (Pravni fakultet u Splitu), »Sociološko-teorijske implikacije religioznosti kao masovne pojave u uvjetima suvremenih socijalističkih društvenih odnosa«.

Osim toga, Jugoslaveni su iznijeli i slijedeća »slobodna saopćenja«: Marko Oršolić (»Marksizam i religija — osvrt na istraživanja u Jugoslaviji«), Vjekoslav Milovan (»Religiozno-sociološka istraživanja u Katoličkoj crkvi Jugoslavije«), Ljudevit Plačko (»Rezultati posljednje ankete među katoličkim klerom u Jugoslaviji«), Jože Krošl (»Struktura religioznosti seljačkog stanovništva u sjeverozapadnoj Sloveniji«), Marko Kerševan (»Sociološka konceptualizacija religije i kategorija svetog«), Viljem Pangerl (»Struktura religioznosti u tipičnim župama mariborske biskupije«), Josip Erl (»Vjerska baština, sastavni dio kulture«) i Vitomir Unković (»Teizam i ateizam kao izravna funkcija društvenog angažmana čovjeka u Jugoslaviji«).

Ovaj Kongres, prvi ovog roda u našoj zemlji, bio je prilika da se čuju mišljenja kompetentnih stručnjaka čitava svijeta o religiji i Crkvi u društvu, da se govori o sekularizaciji iz različitih društvenih struktura i različitih stupnjeva industrijalizacije i urbanizacije i na osnovi različitih teorijskih pristupa. Bila je to prilika da se zapaze različiti nivoi razvoja sociologije religije u zemljama Amerike, Afrike, Azije i Evrope, prilika da se razmijene različita iskustva te da ne budu mimoiđena ni različita idejna gledanja na ovaj fenomen. Nije čudo da je upravo Jugoslavija u ovom povijesnom trenutku života Crkve interesantna za svijet, pa i za mali svijet sociologa religije. Jugoslavija je ne samo zemlja koja je socijalno složena mnogonacionalna, mnogokonfesionalna i sl.) i koja gradi nove društvene odnose nego i zemlja koja je otvorena za dijalog. Posebno je s ovog stanovišta izazovna za promatranje svima onima koji se teorijski ili empirijski bave proučavanjem religije i ateizma.

Ne bi trebalo da prođe nezapaženo da je upravo u ovom trenutku i na tlu Jugoslavije ovo međunarodno društvo sociologa religije (CISR) izmijenilo Statut i otvorilo se svijetu — od religijskog društva preobrazilo se u društvo onih koji se znanstveno bave izučavanjem problema religije bez obzira na osobno uvjerenje i svjetovni nazor.

Skup, kao što je ovaj obogaćuje novim spoznajama, udara temelje svestranijoj suradnji i dugotrajnim poznanstvima, pospješuje organiziranija i sistematičnija znanstvena istraživanja i proučavanja, te, nadajmo se, daje poticaja svima da prihvate stanovište kako se u nastojanjima oko izgradnje socijalizma ne može zanemariti znanstveni pristup izučavanja svih društvenih dimenzija pa ni ove o kojoj je bilo riječi na ovom Kongresu. Šteta, da je ostao gotovo izvan interesa jugoslavenskog tiska i ostalih sredstava informiranja.

Štefica BAHTIJAREVIĆ

FILOZOFSKI SIMPOZIJ U ZWETTLU

Ovogodišnji, osmi po redu, Filozofski simpozij u Zwettlu raspravljao je od 14. do 19. rujna temu MARXOVA KRITIKA RELIGIJE. Na poziv organizatora (Filozofski institut Bečkog sveučilišta s prof. Heintelom na čelu) odazvalo se pedesetak filozofa i teologa iz: BRD (Liebrucks, Holm, te teolozi Koch — katolički, Hahn — protestantski), DDR (Ley, Krumpel), Mađarska (Katalinova), ČSR (Netopilik), Austrija (Klein, Arnold itd). Iz Jugoslavije na simpoziju su sudjelovali prof. Marija Brida iz Zadra, Marko Oršolić iz Sarajeva i Nikola Skledar iz Zagreba.

Referirali su redom: Ley, Netopilik, Brida, Oršolić, Krumpel i Katalinova.

Netopilik je u svom referatu, ne ulazeći u njihove teorijske i povijesne pretpostavke, prepričavao dobro poznate Marxove izreke o religiji kao opi-

jumu naroda u otuđenim društvenim uvjetima, u kojima je religija izraz bijede društvenih okvira, ali i protest protiv te bijede ,iz koje ona ne vidi realnog izlaza, nego je prevladala fiktivno — vjerovanjem u transcendentno kao simbol i posrednika realizacije bolje i pravednije egzistencije u onostranosti. Kritikom društvenih okvira koji uvjetuju religiju i njihovom promjenom, realizacijom pravednog društva, smatra komotno autor, nestat će i potrebe za iluzornom srećom, za religijom.

Prof. Brida je u svom saopćenju naglasila da Marx religiju sagledava uvijek kao otuđenje. Ona je, međutim, upozorila i na stvaralački momenat religije. Odnos prema apsolutnom, dakle svijest o neuvjetovanosti, neuokvirenosti fizičkom smrću upućuje čovjeka na stvaralačku djelatnost, kreativnost u ovome svijetu, a ne samo na pasivno mirenje s njim i očekivanje neba.

U praksi, u povijesti, religija se ozbiljuje kao sinteza stvaralaštva i otuđenja. (Stvaralački momenti bili su prisutni naročito u ranom kršćanstvu, dok kasnije, institucionalizacijom sve više prevladavaju otuđujući.) Uopće je praksa sinteza slobode i neslobode, a »poiesis« permanentno prevladavanje neslobode.

Marko Oršolić je Marxovu kritiku religije smjestio u kontinuitet postojećih kritika religije i naglasio njene pretpostavke u Feuerbachovoj antropologiji i Hegelovoj filozofiji religije, ali i udaljavanje od tih pretpostavki. Autor je apostrofirao Marxov pristup religiji sa stanovišta njene društvene uvjetovanosti i naročito funkcije, u čemu je, zaključuje on, neprolazna aktualnost tog pristupa, bez obzira na njegove stavove (koji se odnose na specifične njemačke prilike iz sredine XIX stoljeća), i bez obzira na to što je to samo jedan od mogućih pristupa, odnosno samo jedan od aspekata kompleksnog fenomena religije, budući da ne dotiče problem religioznog doživljaja strukture religiozne svijesti i njenog odnosa prema svijetu.

Katalin je također govorila o društvenoj funkciji religije i zadržala se naročito na više scciološkoj analizi religije kao političke činjenice i njene uloge kao instrumenata vlasti, a Krumpel je, govoreći o odnosu teorije i prakse, filozofiju shvatio isključivo kao instrument revolucionarne promjene.

Ley-ov referat nije prikazan, jer pisac ove notice na njega nije prispio.

U diskusijama prisutni filozofi sa evropskog Zapada (BRD, Austrija) kretali su se u okvirima tradicionalne njemačke filozofije (Hegel i ostali klasični njemački idealizam) iz kojih nisu izišli, i pokazali malo razumijevanja za novum Marxova pristupa, dok su istočnoevropski (DDR, ČSR) problem tretirali odviše vulgarno-ekonomistički, vulgarno-marksistički, svodeći religiju na puki rezultat, odraz društvenih prilika, filozofiju na puki instrument promjene, a praksu kao »poiesis« na čisto tehničko.

Ova mimoilaženja pokušali su prevladati sudionici iz Jugoslavije, tumačeći religiju kao univerzalnu činjenicu, a filozofiju kao misao prakse koja bi imala biti iskonsko svrhovito »poiesis«, osmišljeno i permanentno proizvođenje doista humanog svijeta i čovječnog čovjeka.

Nikola SKLEDAR

INTERNACIONALNI SASTANAK SOCIOLOGA PORODICE

Od 19—22. listopada ove godine u Varšavi je održan prvi internacionalni sastanak sociologa porodice socijalističkih zemalja. Prisustvovali su predstavnici iz Bugarske (Nicolina Ilieva, Vera Oschavkova, Raina Peszeva), Čehoslovačke (Vlasta Brablocova, Karl Fanta, Milada Hrda), Istočne Njemačke (Helga Bellman, Herta Kuhrig), Jugoslavije (Olivera Burić, Željka Šporer), Mađarske (Agnes Babarczy, Laszlo Czeh-Szombaty, Judit Sas, Julija Zzalai), Poljske (Franciszek Adamski, Naum Chmielnicki, Adam Kurzynowsky, Barbara Lobodzinska, Danuta Markowska, Jerzy Piotrowski,

Zbigniew Tyszka, Maria Ziemska), te predsjednik internacionalnog društva sociologa porodice Gerrit Kooy (Holandija).

Ovaj prvi sastanak imao je izrazito informacioni, organizacioni i koordinacioni karakter. Predstavnici pojedinih zemalja pokušali su prezentirati razvoj sociologije porodice kroz niz drugih naučnih i praktičnih disciplina te razvijenost sociologije porodice danas, u njenom teoretskom i empirijskom vidu.

Jednoglasno je uočen nedostatak naučne teorije o porodici sa većim stupnjem općenitosti. Brži proces napretka u području teorije sociologije porodice u neposrednoj je vezi s razvijenošću opće sociološke teorije o društvu, a kako je sociologija kao nauka kasno priznata u socijalističkim zemljama to je i jasno zaostajanje i nedostatak opće sociološke teorije pa tako i jedne koherentne teorije porodice.

Na empirijsko istraživačkom planu prezentirana je široka lepeza istraživačkih problema, naročito poljskih sociologa, koji najsistematičnije, najsvestranije i najbrojnije djeluju na tom području od svih drugih socijalističkih zemalja. Istraživani uzroci promjena u porodici uglavnom su ekonomske prirode tj. industrijalizacija, urbanizacija, proces vanporodičnog zapošljavanja žena te promjene koje oni izazivaju u strukturi i funkciji porodice, kulturnim materijalnim uvjetima, promjene u odnosu porodice i drugih strukturalnih elemenata zajednice i mnogi drugi.

Učesnici sastanka informirali su i o institucijama koje se bave naučno istraživačkim radom na području sociologije porodice kao i o onima koje vode širu društvenu brigu za porodicu. Ovi prikazi kao i naglašavanje pojedinačnih specifičnih problema koji traže svoju empirijsku verifikaciju, teorijsko i praktično rješenje predočili su osnovne probleme i razvijenost sociologije porodice u pojedinim zemljama.

Za diskusiju koja se očekivala nakon tako prezentiranog materijala ne bi se moglo reći da je bila uspješna. Razlozi su bili u neujednačenosti upotrebljavanih pojmova, nedostatku zajedničkog sociološkog jezika, nemogućnosti komparacije empirijskog materijala, a možda najviše neograničavanju na pokušaj osvjetljavanja jednog aspekta te široke problematike. Unatoč neuspjeha pokušaja da se dođe do neke zajedničke tipologije porodice i nemogućnosti stvaranja teorije porodice, ovaj sastanak je ukazao od kuda treba početi s radom da bi ubuduće uopće bilo moguće diskutirati, uočavati zajedničke trendove i donositi na temelju toga zaključke o porodici uopće i o specifičnostima porodice u socijalističkim društvima.

Osim niza organizacionih pojedinosti zaključeno je da se radi na definiranju i ujednačavanju sociološke terminologije i da se pojedini detalji u istraživanjima rade po istim principima kako bi se omogućila komparacija rezultata između socijalističkih zemalja ali i sa kapitalističkim zemljama. Na kraju postignuta je suglasnost da sociologija mora imati svoju praktičnu primjenu, u ovom slučaju da treba razmotriti mogućnosti utjecaja i primjene rezultata empirijskog istraživanja u socijalnoj politici.

Učesnici su se razišli znatno informiraniji s nadom da će se obećana koordinacija zaista i ostvariti.

Željka ŠPORER

NA SKUPU U KORČULI: UTOPIJA I MARKSISTIČKA MISAO

Nedavno je u Korčuli (Jugoslavija) završio VIII međunarodni marksistički filozofski skup što ga je organizirala revija PRAXIS.[1] Kao i prethodni skupovi tako je i ovaj, u atmosferi drugarstva i potpune slobode, nastojao uspostaviti kritičku konfrontaciju svih teoretskih strujanja socijalizma, konstruktivan dijalog između filozofa zapadnih i socijalističkih zemalja.[2] Iako nažalost ni ove godine nije prisustvovala većina pozvanih filozofa iz socijalističkih zemalja — osim Pavela Apostola (Rumunjska) — te unatoč nezastupljenosti zapadnoevropskih komunističkih partija — osim Komunističke partije Italije koju je predstavljao Mario Spinella, urednik revije RINASCITA, tjednika KPI — valja ipak priznati da su, nakon 1968, sudionici korčulanskih skupova sve brojniji. Nisu to više samo renomirani sveučilišni profesori već i stotine studenata jugoslavenskih, evropskih i američkih sveučilišta, koji su došli na otok Korčulu da konfrontiraju svoja iskustva i svoje teoretske stavove.

POČAST LUKÁCSU

Nakon što je odao počast Gyorgyju Lukácsu i Lucienu Goldmannu, članovima redakcijskog odbora PRAXISA, čija je iznenadna smrt izazvala sveopće žaljenje, Rudi Supek, predsjednik Korčulanske škole, u svom je govoru povodom otvorenja iznio glavnu temu debata: UTOPIJA I STVARNOST. Ne samo da je želio pokazati ulogu što su je utopisti odigrali u postanku socijalističke i marksističke misli već je nastojao utvrditi kakvu ulogu još uvijek konkretno igra utopija, kako u socijalističkim tako i u kapitalističkim zemljama. Primijetio je da utopijska misao objašnjava proturječnosti sadašnjosti i prošlosti te da omogućava da se revolucionarnom akcijom dopre do stvarnosti. Kad revolucionarna aktivnost zamre, utopija biva potpuno odsječena od stvarnosti jer tada nedostaje jedino posredstvo koje bi moglo konfrontirati stvarno i nestvarno, moguće i nemoguće. Utopija i danas igra presudnu ulogu u revolucionarnoj spontanosti.

Dobar primjer za to pruža nam revolt omladine u kapitalističkim zemljama, ali — kao kritička svijest — on je isto tako potreban i u socijalističkim zemljama. To jamči da ideal nikada nije postignut, da se komunizam ne poistovjećuje ni s jednim postojećim političkim, ekonomskim i društve-

---

1) Postoje dva izdanja Praxisa, hrvatskosrpsko i međunarodno. Međunarodno izdanje u Francuskoj raspačava Anthropos.

2) Cf. Le Monde, 11—9—1970 i 11—6—1971.

nim sistemom, da ideal socijalizma u svakom trenutku valja konfrontirati sa cjelokupnim ljudskim težnjama. Ako je dogmatizam želio birokratizirati utopiju, onda je to upravo zato što je odbijao tu kritičku svijest, taj zahtjev za stalnim prevladavanjem u odnosu na stvarno. Utopija pravednijeg, humanijeg svijeta, čežnja za drugačijim životom, za potpunošću koja nikada nije postignuta, sve su to — kao što je pokazao Ernst Bloch — vječiti elementi revolucionarne svijesti.

PROTIV DOGMATIZMA

Nekolicina sudionika osvrnula se na filozofske probleme što ih je postavila utopija, i to u stalnom dijalogu s dvojicom teoretičara, tj. s Ernstom Blochom i Herbertom Marcuseom, čija je misao bila prisutna iako su oni sami bili odsutni. Drugi su se pobliže osvrnuli na odnos utopije i politike.

Od drugih tema o kojima se raspravljalo po radnim grupama, jedna od najzanimljivijih nesumnjivo je bila problem anarhije, spontanosti i organizacije, i to kroz izlaganje Daniela Guérina o polemici između Lenjina i Rose Luxemburg. Serge Mallet i Pierre Naville osobito su se osvrnuli na probleme modernog kapitalizma, planiranja, novih radničkih borbi, suprotno Marcuseovim tezama o integraciji proletarijata.

Treba napokon naglasiti doprinos jugoslavenskih marksista, Rudija Supeka, Gaje Petrovića, Ljube Tadića, Milana Kangrge, Mihaila Markovića, Danka Grlića, Svetozara Stojanovića, autora K r i t i k e i b u d u ć n o s t i s o c i j a l i z m a (nedavno prevedene na francuski, Editions du Seuil) koji su neprestano oživljavali diskusije na tom skupu, no njihova djela francuski čitaoci moraju nažalost tek otkriti. Takav je odjek na koji grupa oko PRAXISA nailazi kako u zapadnim zemljama tako i u socijalističkim zemljama, gdje je ta revija postala simbol borbe protiv jalovosti dogmatizma i za obnovu marksističke misli, da su većinu stranih sudionika iznenadile sudske mjere što su poduzete protiv te revije nakon objavljivanja jednog članka, za koji se smatralo da je suviše kritičan prema jugoslavenskom socijalizmu, te nakon knjige dokumenata o studentskom pokretu godine 1968. Te su mjere utoliko paradoksalnije što država još uvijek subvencionira Korčulansku školu i dopušta joj održavanje skupova. U cilju unapređivanja marksističke misli i borbe protiv dogmatizma, može se samo poželjeti da naši jugoslavenski drugovi savladaju te teškoće, jer njihov pothvat bez sumnje je jedan od najhrabrijih i najznačajnijih u suvremenoj marksističkoj misli.

Jean-Michel Palmier
(L e M o n d e, 24-9-1971, str. 23)
(Preveo Karlo Budor)

KNJIGE JUGOSLAVENSKIH FILOZOFA OBJAVLJENE NA STRANIM JEZICIMA IZVAN JUGOSLAVIJE (1962—1970)*

1962.

1. Mihailo Marković, *Formalizm w logice wspòlczesnej*, Panswove wydawnictwo naukowe, Warszawa 1962, 496 str.

1967.

1. Človek a odcudzenie (Štúdie juhoslovanskyh autorov). Sbornik zostavil Andrej Kopčok. Autori jednotlivych štúdii: Branko Bošnjak, Milan Kangrga, Veljko Korać, Andrija Krešić, Mihailo Marković, Vojin Milić, Zagorka Pešičova-Golubovičová, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki, Preložili Drahotína Topolská a Andrej Kopčok. Vydavatelstvo Slovenskej akademie vied. Bratislava 1967, 446 str.

2. Milan Kangrga, *Etika a sloboda*, Úvod k nastoleniu etického problému, Preložila Drahotína Topolská, Edicia Filozofické aktuality. Vydovatelstvo politickej literatúry, Bratislava 1967, 144 str.

---

*) Ova bibliografija **ne obuhvaća:** a) knjige jugoslavenskih filozofa objavljene na stranim jezicima u Jugoslaviji, b) zbornike objavljene izvan Jugoslavije koji uz radove jugoslavenskih filozofa sadrže i radove stranih autora i c) pojedinačne priloge jugoslavenskih filozofa u stranim časopisima i zbornicima. Međutim, ograničavajući se **samo** na knjige jugoslavenskih filozofa objavljene na stranim jezicima izvan Jugoslavije, ova bibliografija želi da bude **potpuna** bibliografija te vrste, tj. da obuhvati sve takve knjige **svih** filozofa koji žive na teritoriju SFR Jugoslavije, bez obzira na njihovo filozofsko, nacionalno ili bilo koje drugo opredjeljenje. Zato ćemo biti zahvalni svakom tko nas upozori na neki propust u ovoj bibliografiji i rado ćemo objaviti odgovarajući ispravak ili dopunu. U jednom od idućih brojeva objavit ćemo sličnu bibliografiju za 1971. godinu, a ukoliko to bude moguće objavit ćemo i bibliografije radova spomenutih pod (a), (b) i (c). Napominjemo da, koliko nam je poznato, u razdoblju između 1945. i 1961. nije objavljena nijedna naša filozofska knjiga u inozemstvu, pa se gornja bibliografija može smatrati i bibliografijom za cijelo poslijeratno razdoblje (1945—1970). (Red.)

3. Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century*, Anchor Books, Doubleday & Co., Garden City, New York 1967, 238 p.

1968.

1. Mihailo Marković, *Dialektik der Praxis*, Übersetzt von Peter Urban, Edition Suhrkamp 285, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, 196 S.

2. Gajo Petrović, *Filosofie a marxismus*. Preložila Milica Tondlová. Doslov napsal Lubomir Sochor. Nakladatelství Svoboda, Praha 1968, 196 str.

3. Predrag Vranicki, *Človek v dejinách*, Preložila Drahotína Topolska, Obzor, Bratislava 1968, 158 str.

4. Predrag Vranicki, *L'uomo e la storia*, Traduzione di Vito Morpurgo, Silva Editore, Roma 1968, 228 p.

1969.

1. *La rivolta di »Praxis«*. A cura di Giovanni Ruggeri. Scritti di D. Grlić, M. Marković, S. Stojanović, M. Kangrga, G. Petrović, V. Milić, B. Bošnjak, P. Vranicki, R. Supek, Lj. Tadić, A. Krešić, I. Kuvačić, V. Korać, M. Životić, V. Rus, M. Čaldarović, V. Cvjetičanin. Traduzione di Giovanni Ruggeri. Longanesi & Co.. Milano 1969, 388 p.

2. Mihailo Marković, *Humanizam i dijalektika* (na japanskom), Godo-Shuppan Co. Ltd., Tokyo 1969, 224 str.

3. Gajo Petrović, *Wider den autoritären Marxismus*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969, 226 S.

4. Predrag Vranicki, *Mensch und Geschichte*, Übersetzt von Peter Urban, Edition Suhrkamp 356, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, 114 S.

1970.

1. *Revolutionäre Praxis*. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Herausgeber: Gajo Petrović. Beiträge: Veljko Korać, Mihailo Marković, Milan Kangrga, Mihailo Đurić, Predrag Vranicki, Danko Grlić, Rudi Supek, Miladin Životić, Gajo Petrović, Branko Bošnjak, Andrija Krešić. Anhang: Dokumente zur Entwicklung der Zeitschrift »Praxis«. Notizen über die Autoren. Ins Deutsche übertragen von Karl Held. Sammlung Rombach, NF. Bd. 3, Verlag Rombach, Freiburg 1970, 286 S.

2. Gajo Petrović, *Marx i suvremenost* (na japanskom), Preveli Keüchi Iwabuchi i Yoshihisa Tanaka, Pogovor Keüchi Iwabuchi; Kinokuniya Shoten Ltd., Tokyo 1970, 324 str.

3. Gajo Petrović, *Marxismo contra Stalinismo.* Marx en la primera mitad del siglo XX. Traducción de Eduardo Subirats, Editorial Seix Barral, Barcelona 1970, 288 p.

4. Svetozar Stojanović, *Kritik und Zukunft des Sozialismus,* Übersetzt von Fred Wagner, Reihe Hanser 41, Carl Hanser Verlag, München 1970, 222 S.

5. Svetozar Stojanović, *Socialismens framtid — en kritisk analys,* (Preveo) Lars Nord, (Pisac predgovora:) Stjepan Udović, Bokforlaget Aldus/Bonniers, Stockholm 1970, 236 p.

6. Rudi Supek, *Soziologie und Sozialismus.* Probleme und Perspektiven. Übersetzt von Karl Held. Sammlung Rombach, NF. Bd. 8, Verlag Rombach, Freiburg 1970, 246 S.

PRAXIS

SADRŽAJ VIII GODIŠTA
GODINA VIII BROJ 1—6. 1971.

A KRONOLOŠKI INDEKS
B INDEKS AUTORA

A KRONOLOŠKI INDEKS

BROJ 1, JANUAR - FEBRUAR 1971.

M. HEIDEGGER

Ivan Urbančić / Bit nihilizma kao bit metafizike . . . 3
Zvonko Posavec / O kraju filozofije u djelu Martina Heideggera 17
Branko Despot / Što jest pitanje? 25

KORČULA 1970.

Hans-Dieter Bahr / Historijski materijalizam u Hegelovoj filozofiji povijesti 31
Dario Rei / F. Balbo i hegelovska dijalektika 51
Donald M. Borchert / Utjecaj Hegela u savremenoj Bog-je-mrtav teologiji 55
Zeev Levy / Franz Rosenzweig i Hegelova filozofija . . 73
David H. De Grood / Lenjin i Nova ljevica 73
P. Quarello / Nova ljevica i neposredna demokracija . . . 95

DISKUSIJA

Alwin Diemer / Pozitivizam, marksizam, fenomenologija 115

PRIKAZI I BILJEŠKE

Blaženka Despot / Andre Gorz: Radnička strategija i neo kapitalizam 127
Thomas Meyer / Günter Rohrmoser: Das Elend der kritischen Theorie 130
Vojin Simeunović / Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Hegel und die Folgen 135
Rudi Supek / Georgs Freidmann: Moć i mudrost . . . 143
Predrag Vranicki / Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklörung 146
Predrag Vranicki / Ernst Fischer: Erinnerungen und Reflexion 146

ODJECI

Sewerin Żurawicki / Stvaralački marksizam ili ljevičarski »radikalizam« 149

OBAVIJESTI

Obavijest redakcije »Praxis« 166

BROJ 2, MART - APRIL 1971.

LUCIEN GOLDMANN

Rudi Supek / Lucien Goldmann — Čovjek, mislilac i borac 171
Predrag Vranicki / O ličnosti Luciena Goldmanna . . . 183
Eleonora Prohić / Istorizacija estetičkih kategorija kao princip promišljanja umetnosti u delu Luciena Goldmanna 189
Lucien Goldmann / Dijalektika danas 197
Lucien Goldmann — Bibliografija 211

PORTRETI I SITUACIJE

Kenneth A. Megil / Georg Lukács — ortodoksni marksist 215
Erna Pajnić / Simone de Beauvoir 227
Enzo Paci / Fenomenologija i utemeljenje političke ekonomije 249

DISKUSIJA

Erich Heintel / Dijalektika metajezika 265
Thomas Meyer / Između filozofije i stroge znanosti: Jürgen Habermas 273

PRIKAZI I BILJEŠKE

Milan Damnjanović / Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger 289
Vesna Potkovac / Lucien Goldmann: Marxisme et les sciences 292
Nenad Miščević / Eugen Fink: Metaphysik und Tod . 295

OBAVIJESTI

Informacija o ciljevima i radu Korčulanske ljetne škole 299

BROJ 3 - 4, MAJ - AUGUST 1971.

Georg Lukács . 307

TRENUTAK JUGOSLAVENSKOG SOCIJALIZMA

Trenutak jugoslavenskog socijalizma 306
Predrag Vranicki / Socijalizam i kriza 313
Nebojša Popov / Oblici i karakter društvenih sukoba . . 329
Rudi Supek / Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma 347
Zagorka Pešić-Golubović / Ideje socijalizma i socijalistička stvarnost 373
Ivan Kuvačić / Još jednom o odnosu sinhronije i dijahronije 397
Božidar Jakšić / Jugoslovensko društvo između revolucije i stabilizacije 413
Milan Kangrga / Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase . . 425
Ljubomir Tadić / Radnička klasa i država 447
Antun Žvan / Ekstaza i mamurluk revolucije 455
Ištvan Balint / I sutra svet biće internacionalan . . . 467
Gajo Petrović / »Birokratski socijalizam« 483
Radivoje Marinković / Integralnost samoupravljanja i jedinstvo društva 501
Branko Bošnjak / Za jasnoću pojmova 513
Zoran Vidojević / Emancipacija radničke klase kao kriterijum samoupravljanja i delovanja komunističke organizacije 523
Milan Damnjanović / Primaran je interes za neistinu . . 535
Danko Grlić / Marginalije o problemu nacije 547
Ivan Cifrić / Naše seljaštvo i njegov položaj u socijalizmu danas 563
Milan Nikolić / Klasno i nacionalno u Jugoslaviji . . . 583
Veljko Cvjetičanin / Obilježja i dileme samoupravnog jugoslavenskog socijalizma 595
Žarko Puhovski / Filozofija politike »novog stanja« . 603

PRIKAZI I BILJEŠKE

Veljko Cvjetičanin / Varijacije R. Garaudyja na temu mutacije 615
Blaženka Despot / Serge Mallet: Nova radnička klasa . . 620
Nenad Miščević / Bernard Lakebrink: Studien zur Metaphysik Hegel's 622
Melita Richter / Giovani-nuova frontinera 626
Branko Bošnjak / Ludwig Klein — Der moderne Atheismus 629

BROJ 5, SEPTEMBAR - OKTOBAR 1971.

L. TROCKI

Predrag Vranicki / Lev Davidovič Bronstein Trocki . . 635
Prva politička iskustva (637), Predsjednik prvog sovjeta i teorije permanentne revolucije (640), Trocki i oktobarska revoluicja (645), Kritika birokratizma i opozicija u partiji (653), Trocki u egzilu i kritika staljinizma (665).

TRENUTAK JUGOSLAVENSKOG SOCIJALIZMA

Stipe Šuvar / Tri riječi o trenutku jugoslavenskog socijalizma 677
Veljko Rus / Participativna i reprezentativna demokratija 697

MISAO I ZBILJA

Marija Brida / Sloboda i neki aspekti povijesnog događaja 719
K. H. Volkmann-Schluck / Put mišljenja u modernom svijetu 725

DISKUSIJA

Darko Suvin / Brechtov »Kavkaski krug kredom« kao marksistički figuralizam 733

PRIKAZI I BILJEŠKE

Neven Sesarić / Dvije knjige o Wittgensteinu 745
Ljerka Šifler-Premec / Pregled hermetičko-magijske tradicije 749
Nenad Miščević / Spomenica za B. Lakebrinka . . . 752

DOKUMENTI O ZABRANI »PRAXISA«

A Sudski dokumenti

Uvodna bilješka 757
Rješenje Okružnog javnog tužioca Sisak . 758
Rješenje Okružnog suda u Sisku . . 769
Žalba Redakcije časopisa »Praxis« . . 776
Rješenje Vrhovnog suda Hrvatske . . 787

B. Dokumenti iz štampe

Uvodna bilješka 790
»Vjesnikov« komentar sudskih zabrana 792

»Vjesnikova« informacija o rješenju Vrhovnog suda Hrvatske 795
Faksimil djela 4. str. I izd. »Vjesnika« od 8. IX 1971. . . 796
Objavljeni ispravak suca Okružnog suda u Sisku . . . 797
Neobjavljeni ispravak redakcije »Praxis« 799
Mišljenje jednog suradnika »Praxisa« 800
Mišljenje jednog od urednika »Praxisa« 801

BROJ 6, NOVEMBAR - DECEMBAR 1971.

TRENUTAK JUGOSLAVENSKOG SOCIJALIZMA (III)

Mihailo Marković / Struktura moći u Jugoslavenskom društvu i dilema revolucionarne inteligencije . 811
Andrija Krešić / Proizvodni princip samouprave . . . 827
Dušan Žubrinić / Organizacija i hijerarhija 835
Boro Gojković / Valorizacija naše situacije 843
Milan Mirić / Feljton o sadašnjem trenutku socijalizma 851

PORTRETI I SITUACIJE

Jean-Michel Palmier / Živi Goldmann . 867

MISAO I ZBILJA

Predrag Vranicki / Moral i historija . . . 917
Gajo Petrović / Kultura između elite i masa . 927

DISKUSIJA

Antun Žvan / Etatistički paternalizam ili samoupravljanje 939

PRIKAZI I BILJEŠKE

Nenad Miščević / Filozofijsko promišljanje politike . . 949
Blaženka Despot / Sociologija između teorije i empirije 952
Nenad Miščević / Filozofija na raskrižju 954
Vesna Potkovac / Prilog filozofiji čovjeka 958

FILOZOFSKI ŽIVOT

Boris Kalin / Savjetovanje o nastavi filozofije 961
Štefica Bahtijarević / Međunarodni kongres sociologa religije 966

Nikola Skledar / Filozofski simpozij u Zwettlu . . . 967
Željka Šporer / Internacionalni sastanak sociologa porodice 968

ODJECI

Jean-Mihael Palmier / Na skupu u Korčuli: Utopija i marksistička misao 971

BIBLIOGRAFIJA

Knjige jugoslavenskih filozofa objavljene na stranim jezicima izvan Jugoslavije 973

DODATAK

Sadržaj VIII godišta (1971) 977

B I N D E K S A U T O R A

BAHR Hans-Dieter
Historijski materijalizam u Hegelovoj filozofiji povijesti, br. 1, str. 31

BAHTIJAREVIĆ Štefica
Međunarodni kongres sociologa religije, br. 6, str. 966

BALINT Ištvan
I sutra svet biće internacionalan, br. 3—4, str. 467

BORCHERT M. Donald
Utjecaj Hegela u savremenoj Bogje-mrtav teologiji, br. 1, str. 55

BOŠNJAK Branko
Ludwig Klein — Der moderne Atheismus, br. 3—4, str. 629
Za jasnoću pojmova, br. 3—4, str. 513

BRIDA Marija
Sloboda i neki aspekti povijesnog događaja, br. 5, str. 719

CIFRIĆ Ivan
Naše seljaštvo i njegov položaj u socijalizmu danas, br. 3—4, str. 563

CVJETIČANIN Veljko
Obilježja i dileme samoupravnog jugoslavenskog socijalizma, br. 3—4, str. 595
Varijacije R. Garaudyja na temu mutacije, br. 3—4, str. 615

DAMNJANOVIĆ Milan
Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, br. 2. str. 289
Primaran je interes za neistinu, br. 3—4, str. 535

DESPOT Blaženka
Andre Gorz: Radnička strategija i neokapitalizam, br. 1, str. 127
Serge Mallet: Nova radnička klasa, br. 3—4, str. 620
Sociologija između teorije i empirije, br. 6, str.....

DESPOT Branko
Što jest pitanje?, br. 1, str. 25

DIEMER Alvin
Pozitiivzam, marksizam, fenomenologija, br. 1, str. 115

***
Georg Lukács, br. 3—4, str. 307

GOJKOVIĆ Boro
Valorizacija naše situacije, br. 6, str. 843

GOLDMANN Lucien
Bibliografija, br. 2, str. 211
Dijalektika danas, br. 2, str. 197

GRLIĆ Danko
Marginalije o problemu nacije, br 3—4, str. 547

DE GROOD David H.
Lenjin i Nova ljevica, br. 1. str. 73

HEINTEL Erich
Dijalektika metajezika, br. 2. str. 265

***
Informacija o ciljevima i radu Korčulanske ljetne škole, br. 2, str. 299

JAKŠIĆ Božidar
Jugoslovensko društvo između revolucije i stabilizacije, br. 3—4, str. 413

KALIN Boris
Savjetovanje o nastavi filozofije, br. 6, str. 961

KANGRGA Milan
Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase, br. 3—4, str. 425

***
Knjige jugoslavenskih filozofa objavljene na stranim jezicima izvan Jugoslavije, br. 6, str. 973

KREŠIĆ Andrija
Proizvodni princip samouprave, br. 6, str. 827

KUVAČIĆ Ivan
Još jednom o odnosu sinhronije i dijahronije, br. 3—4, str. 397

LEVY Zeev
Franz Rosenzweig i Hegelova filozofija, br. 1, str. 67

MARINKOVIĆ Radivoje
Integralnost samoupravljanja i jedinstvo društva, br. 3—4, str. 501

MARKOVIĆ Mihailo
Struktura moći u Jugoslavenskom društvu i dilema revolucionarne inteligencije, br. 6, str. 811

MEGIL Kenneth A.
Georg Lukács — ortodoksni marksist, br. 2, str. 215

MEYER Thomas
Günter Rohrmoser: Das Elend der kritischen Theorie, br. 1, str. 130
Između filozofije i stroge znanosti: Jürgen Habermas, br. 2, str. 273

MIRIĆ Milan
Feljton o sadašnjem trenutku socijalizma, br. 6, str. 851

MIŠČEVIĆ Nenad
Eugen Fink: Metaphysik und Tod, br. 2, str. 295
Bernard Lakebrink: Studien zur Metaphysik Hegel's, br. 3—4, str. 622
Spomenica za B. Lakebrinka, br. 5, str. 752
Filozofija na raskrižju, br. 6, str. 954
Filozofijsko promišljanje politike, 6, str. 949

NIKOLIĆ Milan
Klasno i nacionalno u Jugoslaviji, br. 3—4, str. 583

***
Obavijest redakcije »Praxis«, br. 1, str. 166

PACI Enzo
Fenomenologija i utemeljenje političke ekonomije, br. 2, str. 249

PAJNIĆ Erna
Simone de Beauvoir, br. 2, str. 277

PALMIER Jean-Mihael
Živi Goldmann, br. 6, str. 867
Na skupu u Korčuli: Utopija i marksistička misao, br. 6- str. 971

PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ Zagorka
Ideje socijalizma i socijalistička stvarnost, br. 3—4, str. 373

PETROVIĆ Gajo
»Birokratski socijalizam«, br. 3—4, str. 483
Kultura između elite i masa, br. 6, str. 927

POPOV Nebojša
Oblici i karakter društvenih sukoba, br. 3—4, str. 329

POSAVEC Zvonko
O kraju filozofije u djelu Martina Heideggera, br. 1, str. 17

POTKOVAC Vesna
Lucien Goldman: Marxisme et les sciences, br. 2, str. 292
Prilog filozofiji čovjeka, br. 6, str. 958

PROHIĆ Eleonora
Istorizacija estetičkih kategorija kao princip promišljanja umetnosti u delu Luciena Goldmanna, br. 2, str. 189

PUHOVSKI Žarko
Filozofija politike »novog stanja«, br. 3—4, str. 603

QUARELLO P.
Nova ljevica i neposredna demokracija, br. 1, str. 95

REI Dario
F. Balbo i hegelovska dijalektika br. 1, str. 51

RICHTER Melita
Giovani nuova frontinera, br. 3—4, str. 626

RUS Veljko
Participativna i reprezentativna demokratija, br. 5, str. 697

***
Sadržaj VIII godišta (1971), br. 6 str. 981

SESARDIĆ Neven
Dvije knjige o Wittgensteinu br. 5, str. 745

SIMEUNOVIĆ Vojin
Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Hegel und die Folgen, br. 1, str. 135

SKLEDAR Nikola
Filozofski simpozij u Zwettlu, br. 6, str. 967

***
SUDSKI DOKUMENTI (A)
Uvodna bilješka, br. 5, str. 757
Rješenje Okružnog javnog tužioca Sisak, br. 5, str. 758
Rješenje Okružnog suda u Sisku, br. 5, str. 769
Žalba Redakcije časopisa »Praxis«, br. 5, str. 776
Rjeešnje Vrhovnog suda Hrvatske, br. 5, str. 787
DOKUMENTI IZ ŠTAMPE (B)
Uvodna bilješka, br. 5, str. 790
»Vjesnikov« komentar sudskih zabrana, br. 5, str. 792
»Vjesnikova« informacija o rješenju Vrhovnog suda Hrvatske, br. 5, str. 795
Faksimil djela 4. str. I izd. »Vjesnika« od 8. IX 1971, br. 5, str. 796
Objavljeni ispravak suca Okružnog suda u Sisku, br. 5, str. 797
Neobjavljeni ispravak redakcije »Praxis«, br. 5, str. 799
Mišljenje jednog suradnika »Praxisa«, br. 5, str. 800
Mišljenje jednog od urednika »Praxisa«, br. 5, str. 801

SUPEK Rudi
Georgs Freidmann: Moć i mudrost, br. 1, str. 143
Lucien Goldmann — Čovjek, mislilac i borac br. 2, str. 171
Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma br. 3—4, str. 347

SUVIN Darko
Brechtov »Kavkaski krug kredom« kao marksistički figuralizam, br. 5, str. 733

ŠIFLER-PREMEC Ljerka
Pregled hermetičko-magijske tradicije, br. 5, str. 749

ŠPORER Željka
Internacionalni sastanak sociologa porodice, br. 6, str. 968

ŠUVAR Stipe
Tri riječi o trenutku jugoslavenskog socijalizma, br. 5, str. 677

TADIĆ Ljubomir
Radnička klasa i država, br. 3—4, str. 447

***
Trenutak jugoslavenskog socijalizma, br. 3—4, str. 306

URBANČIĆ Ivan
Bit nihilizma kao bit metafizike, br. 1, str. 3

VIDOJEVIĆ Zoran
Emancipacija radničke klase kao kriterijum samoupravljanja i delovanja komunističke organizacije, br. 3—4, str. 523

VOLKMANN — SCHLUCK K. H.
Put mišljenja u modernom svijetu, br. 5, str. 725

VRANICKI Predrag

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklörung, br. 1, str. 146

Ernst Fischer: Erinnerungen und Reflexion, br. 1, str. 146

O ličnosti Luciena Goldmanna, br. 2, str. 183

Socijalizam i kriza, br. 3—4, str. 313

Lev Davidović Bronstein Trocki, br. 5, str. 635

Moral i historija, br. 6, str. 917

ZUBRINIĆ Dušan

Organizacija i hijerarhija, br. 6, str. 835

ŻURAWICKI Sewerin

Stvaralački marksizam ili ljevičarski »radikalizam«, br. 1, str. 149

ŽVAN Antun

Ekstaza i mamurluk revolucije, br. 3—4, str. 455

Etatistički paternalizam ili samoupravljanje, br. 6, str. 939

Kao dvobroj 4–5 džepnog izdanja »Praxisa« izašao je zbornik rasprava

Ivana Kuvačića
OBILJE I NASILJE

Zbornik sadrži rasprave:

O strukturi i dinamici američkog kapitalizma

Klase i klasna pokretljivost u američkom društvu

Pokretačka snaga i ljudska cijena tehničkog progresa

Smisao pobune protiv institucija društva obilja

O radikalizaciji crnačkog pokreta u SAD

Zaokret ka samosvijesti

Studentski pokret i nova ljevica

Osnovi i izgledi radikalne desnice

O nasilju i agresiji

Masovne komunikacije i suvremeno društvo

Kakvu poruku nose elektronske komunikacije

Prodajna cijena zbornika iznosi 25 ND. Može se još uvijek kupiti ili naručiti u administraciji »Praxisa«.

Kao broj 6/1970. džepnog izdanja »Praxis« izašao je zbornik rasprava

Milana Kangrge
RAZMIŠLJANJA O ETICI

Zbornik sadrži slijedeće rasprave:

Uvod

Misao i zbilja

Socijalizam i etika

Praksa i etika socijalizma

Razgovor o etici

Postojeći odnosi i moral

Značenje pitanja o smislu života

Zbornik možete još uvijek kupiti ili naručiti u administraciji »Praxisa«.

Prodajna cijena zbornika iznosi 12,50 ND.

Kao dvobroj 7–8 džepnog izdanja »Praxisa« nedavno je izašao zbornik rasprava

Milana Damnjanovića

ESTETIKA I RAZOČARANJE

Zbornik sadrži slijedeća poglavlja:

I Da li nas estetika mora razočarati

II Razlikovanja lepog od umjetničkog

III Ideja semantičke estetike
Kritika teorije umjetničkih simbola u djelu Susane Langer

IV Misao savremene estetičke teorije

Zbornik još uvijek možete kupiti ili naručiti u administraciji »Praxisa«.

Prodajna cijena zbornika iznosi 25 ND.

Kao broj 9 džepnog izdanja »Praxis«, izašao je iz tiska zbornik rasprava

Danka Grlića
CONTRA DOGMATICOS

Zbornik sadrži rasprave:

I Živjeti umjetnički

Literarna kritika i marksistička filozofija
Neki temeljni problemi suvremene estetike

II Heretici

Smireni nemiri Blais Pascala
Nedosljedne sumnje E. Renana
Fenomen Freud
Listajući Plehanova

III Protiv apologije postojećeg

Revolucija i teror
Ne liberalno nego demokratski
»Slučaj« Čehoslovačke i nove tendencije u socijalizmu
Marginalije o problemu nacije

Pogovor

Zbornik možete kupiti u svim knjižarama ili naručiti u administraciji »Praxisa«. Cjena zbornika je 12,50 ND.

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama

MISAO G. LUKÁCSA
REVOLUCIONARNOST, MORALIZAM I CINIZAM
SAMOUPRAVLJANJE I MANIPULACIJA DANAS
ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM
SARTRE I MARKSIZAM
SUVREMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA«

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja 3. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 10 novih dinara, u inozemstvu 1,25 dolara; godišnja pretplata iznosi 48 novih dinara; za inozemstvo 6 dolara (90 novih dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 90 novih dinara, za inozemstvo 11 dolara (165 novih dinara).

DŽEPNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 12,50 novih dinara, za inozemstvo 1,50 dolara (22,5 novih dinara); godišnja pretplata iznosi 40 novih dinara, za inozemstvo 5 dolara (75 novih dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 2 dolara ili 25 novih dinara; godišnja pretplata iznosi 7 dolara ili 105 novih dinara, dvogodišnja pretplata iznosi 13 dolara ili 195 novih dinara; trogodišnja pretplata iznosi 18 dolara ili 270 novih dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE, treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa RAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3.

CIJENA 10 NOVIH DINARA